

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_224342

UNIVERSAL
LIBRARY

حیدرآباد اکاڈمی

مجموعہ مقالات علمیہ

نمبر (۵)

۱۳۶۲ھ
۶۱۹۲۳



شائع کردہ

مجلس ادارت حیدرآباد اکاڈمی

فہرست مضامین

مجموعہ مقالات حیدرآباد اکاڈمی

صفحہ	مضمون نگار	مضمون	نمبر
۱	صدر اکاڈمی	پیش لفظ	۱
۳	سید مناظر حسن گیلانی	ہندوستان کے اسلامی عہد میں تعلیم و علم	۲
۳۴	محمد عبدالرحمن خاں	سپاردوں پر زندگی کے امکانات	۳
۶۲	عبدالمجید صدیقی	فیروز شاہ بہمنی	۴
۸۴	محمد حمید اللہ	جاہلیت عرب کے معاشی نظام کا اثر پر ملی حکومت اسلامیہ	۵
۱۰۵	میر ولی الدین	کامیاب زندگی کا قرآنی تصور	۶
۱۳۱	رضی الدین صدیقی	اقبال کا نظریہ زمان و مکان	۷
۱۷۷	ڈی، ڈی، شندھار کھر	انسانوں اور جانوروں کا کتاب	۸
ح-۱	معتد اکاڈمی	دستور و کارکنان حیدرآباد اکاڈمی	۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

گذشتہ سال ہفتہ علمی میں تقریروں کو جس دلچسپی سے سنا گیا اور بعد میں مطبوعہ مجموعہ مقالات کی جو مانگ رہی اس کے مد نظر اس سال دوسری مرتبہ حیدر آباد اکاڈمی نے اپنا ہفتہ علمی منایا۔ اور آج وہی تقریریں کتابی صورت میں یکجا شائع کیا جا رہی ہیں۔

اس سال ہفتہ علمی کلید بلدہ حیدر آباد کی علمی فضا، — اور

پرسکون ماحول میں منایا گیا۔ ہر روز صبح (۵ بجے) تا (۷ بجے) سوال و جواب (۷ بجے) تا (۹ بجے) روز شنبہ سے مسلسل سات دن شام کے پانچ بجے یہ مقالے سنانے جاتے رہے۔

اسی ترتیب سے یہاں وہ درج کئے گئے ہیں۔ صرف تیسرے دن کی تقریر جو ڈاکٹر شیدائے گریٹ بنگالہ

میں سنائی تھی ترجمے میں دیری کے باعث آخر میں پیش کیا جا رہی ہے۔ اس موقع پر یہ ذکر ضروری

ہے کہ صدر صاحب کلید بلدہ نے ازراہ عنایت اپنے وسیع جلسہ گاہ کے استعمال کی اجازت

دی اور دیگر کثیر سہولتیں بہم پہنچائیں۔ اس پر اکاڈمی بدل ممنون ہے۔

ان مضامین میں تنوع بھی ہے اور عنوانوں میں جاویدیت و افادیت بھی۔ اور

کوشش کی گئی ہے کہ علمی تحقیقات کو سادہ اور سچی الہامی زبان میں پیش کیا جائے۔

بعض اہم اور اچھوتے میدانوں میں جولانی تحقیق کی گئی ہے جو اپنی دلکشی کے باعث

ممکن ہے کہ مزید علم کو تلاش حقیقت میں اشتراک عمل پر آمادہ کرے۔

علم کے ناپید اکابر میں یہ مختصر مجموعہ مقالات ایک قطرہ ناچیز ہے لیکن

اس جھڑا المقل ہی میں کسی کو غداے فکر مل جائے تو وہی ہمارے لئے باعث
 اطمینان ہوگا۔

وما توفیق الا باللہ

محمد عبد الرحمن خان

صدر حیدر آباد اکادمی

ہندوستان کے اسلامی عہد میں تعلیم و تعلم

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفَى وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی عِبَادِهِ الذِّیْنَ اَحْطٰظُ

پچھلے سال ایک اتفاقی واقعہ کے زیر اثر خاکسار کو ہندوستان کے قدیم نظام تعلیم پر ایک مضمون لکھنے کی ضرورت پیش آئی۔ لیکن جب لکھنے بیٹھا تو بجائے کسی مقالہ یا مضمون کے تقریباً چار ساڑھے چار سو صفحات کی ایک کتاب ہی ترتیب ہو گئی۔ دراصل اسی کتاب کے بعض اجزا کا اجمالاً تذکرہ یہاں مقصود ہے۔

نصب العین | سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ مشہور میکالوی رپورٹ اور اس کے نتائج سے پہلے ہندوستان میں تعلیم کا جو نظام قائم تھا اور جس پر تاج میچ عرض کرنے کھڑا ہوا ہوں، پڑھنے والوں کا اس زمانہ میں عمومی نصب العین کیا ہوتا تھا۔ کیا یہ واقعہ ہے کہ مذہبی اور دینی نصب العین کے سوا اس زمانہ کے پڑھنے والوں کے سامنے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی تھی؟ چونکہ بعض مذہبی علوم اور ان علوم کی کتابیں بطور لازمی مضامین کے پڑھنا اس پُرانے نصاب میں ضروری تھا۔ نصب بات ہے کہ اسی کو دیکھ کر عموماً یہہ رائے قائم کر لی گئی ہے کہ اس زمانہ میں ہر پڑھنے والے کے سامنے مذہبی اور دینی نصب العین کے سوا اور کچھ نہ ہوتا تھا، واقعہ تو یہ ہے کہ اگر حقیقت یہی ہوتی تو کم از کم جہاں تک میرا ذاتی مذاق ہے اس سے زیادہ بہتر اور دوسری بات کیا ہو سکتی تھی؟ بشرطیکہ یہہ واقعہ ہوتا بھی!

لیکن یہ صرف میرا خیال نہیں ہے۔ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب اخبار الاخیار کے آخر میں اپنی ذاتی سوانح عمری جو درج فرمائی ہے اس میں اپنے عہد طالب علمی کے واقعات کے سلسلہ میں شیخ نے ایک موقع پر اتمام فرمایا ہے۔

”یک بار طالب العلمان نشستہ از احوال یکدیگر تفحص می نمودند
 که نیت در تحصیل علم چیست۔ بعضی طریق تکلف و تصنع پیمودہ می گفتند کہ مقصود
 ما طلب معرفت الہی است۔ بعضی براہ سادگی و راستی رفته می نمودند کہ غرض
 تحصیل حطام دنیا نیست و از سن کہ در آن زمان کافیہ بلکہ پایاں تراز
 چیزے می خواندم پرسیدند کہ بارے تو بگو کہ در تحصیل علم چو نیت داری
 و نظر ہمت و قصد بر چوئی گماری گفتہ من اصلاً ندانم کہ بر تحصیل علم
 معرفت الہی مترتب شود یا اسباب لایہی۔ مرا بالغفل خود شوق ایست کہ
 بارے بدانم چندین فقہار و علماء کہ گذشتہ اندکچنانند و در کشف حقیقت
 معلومات مسائل چه در مسافتہ اند“ ص ۳۱۲

یہ اس زمانہ کی بات ہے۔ جب پنجابوں کی حکومت ہندوستان خصوصاً دہلی میں
 ختم ہو چکی تھی اور محل عہدہ کا آغاز ہو چکا تھا۔ گویا یوں سمجھئے کہ تین سائے تین سو سال پہلے کی بات
 ہے۔ علم کی غرض خود علم ہی کو ہونا چاہیے، معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اور صرف شیخ کے
 سامنے اتفاقاً تعلیم کی یہی غرض تھی لیکن انکے سوا جتنے بھی تھے انکے لئے درحقیقت حطام
 دنیاوی کی تحصیل کے سوا پڑھنے کی غرض اور کچھ نہیں تھی کیونکہ راستی اور سادگی سے
 کام لے کر جن لوگوں نے اصل حقیقت کا اظہار کیا تھا ان کا نصب العین تو خدا ہی
 ہی ہے۔ باقی جنہوں نے ”معرفت الہی“ کو اپنا مقصد ٹھہرایا تھا شیخ نے جب خود ہی ان کے
 متعلق یہ فرمایا کہ تکلف اور تصنع سے وہ کام لے رہے تھے، تو یہ صرف بگمان ہی نہ سمجھائی
 کہ ان کے سامنے بھی وہی پیٹ کا دھندلا اور روٹی کا جھگڑا تھا ”جو آج سارے جہاں
 میں تعلیم کا مقصد وحید ہے۔ الّا یہ کہ لاکھوں اور ہزاروں میں کوئی شیخ علیحدت ہی ہو
 جو علم کو علم کے لئے پڑھتا ہو۔“

اس واقعہ کے ذکر سے میری غرض یہ ہے کہ پُرانے نظام تعلیم کے متعلق جو

یہ ایک عام غلط فہمی ہے کہ وہ بالکل ایک مذہبی نصب العین کی تکمیل کرانے والی تھی اس لئے بھی غلط ہے کہ جس نصاب کی کم از کم ہندوستان میں تعلیم ہوتی تھی اس میں مذہب کا عنصر (جیسا کہ شاید آئندہ تفصیل آپ کو معلوم ہوگا) بہت ہی کم تھا۔ بلکہ ٹھیک حال اس زمانہ کا ہے کہ زیادہ زور اسی زبان پر صرف کیا جاتا ہے جو حکومت کی عام دفتری زبان ہے یعنی انگریزی۔ اس زمانہ میں بھی زیادہ زور خصوصاً تعلیم کے ابتدائی اور وسطی دور میں فارسی ہی پر دیا جاتا تھا۔ شروع لکھی جو کتابیں کچھین سے آخر تک پڑھائی جاتی تھیں اگر ان کو شمار کیا جائے تو ان کی تعداد چالیس پچاس سے کم نہ ہوگی۔

آجکل کی تعلیم گاہوں میں شکستہ اور ملٹن کی نظموں کا زور شور ہے اور پرانے مکتب خانے اور مدرسے سعدی و حافظ و غر دوئی و نظامی کے نام سے گونج رہے تھے۔ فارسی کے بعد عربی زبان میں جو کچھ بھی پڑھایا جاتا تھا آپ کو سن کر حیرت نہ ہوئی چاہیے کہ مذہبی علوم میں سے قرآن حدیث کی ایک کتاب (مشکوٰۃ) اور قرآن کے متعلق بھی دراصل ایک ہی کتاب جلالین پڑھائی جاتی تھی۔ البتہ فقہ چونکہ حکومت کا عمومی قانون تھا، اس لئے چند مختصر متون کے بعد سچ پوچھئے تو فقہ کی بھی ایک ہی کتاب ان لوگوں کو پڑھائی جاتی تھی جو اعلیٰ درجوں تک ترقی کر کے پہنچ جاتے تھے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ نظام ہر نام تو دو کتابوں کا لیا جاتا تھا یعنی شرح و تہذیب اور ہدایہ، لیکن عملاً واقعہ یہ تھا کہ عبادات اور بعض ابواب معاملات کے شرح و تہذیب سے اور معاملات کے باقی ابواب ہدایہ سے پڑھا کر اس فن کی تکمیل کرا دی جاتی تھی جس کے معنی یہی ہوئے کہ ان دو کتابوں کو واقعہ کے اعتبار سے ایک ہی کتاب سمجھنا چاہیے۔

فارسی ادبیات کے سوا عربی زبان کی پچاس ساٹھ کتابوں میں کل تین کتابیں تعلیم کی سولہ سترہ سالہ مدت میں جو پڑھتے تھے کیا ایک لمحہ کے لئے کوئی مان سکتا ہے کہ ان کی تعلیم صرف مذہبی نوعیت کی تعلیم تھی اور پڑھنے والوں کے سامنے صرف مذہبی

نصب العین ہوتا تھا۔

میں نے جیسا کہ عرض کیا کہ ان کے سامنے یہ نصب العین ہوتا تھا اور نہ ان علوم و فنون کی نوعیت خالص مذہبی علوم کی تھی جو وہ پڑھتے تھے۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ اوپر کے درجوں میں تعلیم پانے والوں کے لئے ان تین دینی کتابوں کا پڑھنا ضروری تھا اور نہ نیچے کی کلاسوں میں مذہب کی تعلیم بعض فارسی وغیرہ کی کتابوں سے دینکا تھی۔ یہ کہنا کہ ہندوستان کے قدیم نظام تعلیم کے تحت پڑھنے والوں کے سامنے صرف مذہبی نصب العین ہوتا تھا بالکل ایسی قسم کی بات ہے کہ ہماری جامعہ عثمانیہ میں ابتدائی درجوں سے بی۔ اے تک چونکہ مذہبی تعلیم لازم ہوا اسلئے صرف ایک اس واقعہ کو دیکھ کر دعویٰ کرنے والے یہ دعویٰ کر بیٹھیں کہ جامعہ عثمانیہ کے مدرسوں اور کالجوں میں تعلیم پانے والے ہر طالب علم کا مقصد اور تعلیمی نصب العین خالص مذہبی ہوتا ہے حالانکہ اس میں جو واقعہ ہے وہ نہ اساتذہ سے مخفی ہے اور نہ طلبہ سے۔

پس حقیقت یہی ہے کہ بجنسہ آج جو کچھ مقصد آپ کے اور ہمارے سامنے ہے، تھی بالکل یہی مقصد یہی نصب العین ان کے سامنے بھی ہوتا تھا۔ پڑھنے والے بھی یہی سمجھتے تھے اور جو ان کو پڑھاتے تھے وہ بھی یہی باور کرتے تھے اور آئندہ پڑھنے کے بعد جس کاروبار میں وہ مشغول ہوتے تھے یعنی وہی حکومت کی مشنری میں درخور قابلیت کے لحاظ سے پُرزے کی حیثیت سے شریک ہو جانا، عموماً یہی وہ بھی کرتے تھے اور یہی آج بھی کیا جاتا ہے

اس وقت مجھے اس سے بحث نہیں کہ تعلیم کا یہ نصب العین کس حد تک صحیح ہے یا صحیح تھا۔ بلکہ صرف ایک واقعہ کا اظہار اور غلط فہمی کا ازالہ مقصود تھا۔ اور شاید آئندہ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کی صحیح قدر و قیمت سمجھائی ہی نہیں جاسکتی تھی اگر

ابتدا میں آپ کے سامنے اس کا اظہار نہ کر دیا جاتا۔

بہر حال نصب العین کے طے کر لینے کے بعد اب میں آپ کے سامنے اپنے عنوان کے متعلق اجمالاً کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔

دہلی نصب العین جو آج آپ کا ہے اور وہی سب کچھ جو آج بھی پڑھنے پڑھا
سے فارغ ہونے کے بعد غور کیا جاتا ہے اس کے لئے جو تعلیم اس زمانہ میں
دیجاتی تھی اس کے متعلق یہ عام خیال بالکل تہ تو صحیح نہیں ہے کہ ہر جگہ اور ہر حال میں
مدرسوں کی خاص خاص عمارتوں کے بنیہ تعلیم مساجد یا لوگوں کے خانگی گھروں پر
ہوتی تھی۔ کیونکہ ہندوستان کا کوئی صوبہ اور کوئی علاقہ ایسا نظر نہیں آتا جہاں
اسلامی عہد میں مدرسوں کی مستقل عمارتیں نہ بنائی گئی ہوں۔ دکن ہی میں دیکھئے خواجہ
محمد گادواں کا میناروں والا مشہور مدرسہ اپنے منہدم آثار کے ساتھ بیدار
میں آج بھی موجود ہے اور ایک بیدار کیا جیسا کہ میں شروع کیا اکثر مرکزی مقاموں
میں ابتدا سے مدرسوں کی تعمیر کاشوں مسلمانوں کو تھا علماء الدین جنہوں نے دلی کے
پاس ایک پراجکٹ بنوایا تھا اس کے بند پر برقی نے لکھا ہے جس کا ترجمہ ہے:-

”بادشاہ نے ایک مدرسہ بنوایا ہے جس کی عمارت، لمبے لمبے اونچے

اونچے ستونوں پر قائم تھی۔ عمارت ایک وسیع میدان میں تھی جس پر

بکثرت قبے بنے ہوئے تھے۔ نیز بیچ بیچ میں متعدد صحن تھے۔ ایسی عمارت

مدرسہ کی نہ اس سے پہلے دیکھی گئی اور نہ بعد“

خیال تو کیجئے کہ سامنے ساگر کا پانی چھلک رہا ہے اور اس کے بند پر ایسی خوبصورت

عمارت ستونوں پر کھڑی ہے۔ برقی نے اس کے بعد جو لکھا ہے:-

”اپنی جسامت اور عظمت، نیز وسیع گزرگاہوں پاکیزہ آب و ہوا کے

لحاظ سے اس کا شمار دنیا کے عجائبات میں ہونا چاہیئے۔ جو اس مدرسہ

میں داخل ہو جاتا ہے، پھر اس سے نکلنا نہیں چاہتا۔

میں آپ کو مولوی ابوالحسنات ندوی مرحوم کی کتاب ”ہندوستان کے اسلامی مدارس“ کا نشان دیتا ہوں آپ کو اس کتاب میں ہندوستان کے ہر علاقہ کے مدرسوں کی تعداد تفصیل اور خصوصیات کا پتہ چل سکتا ہے۔ میرے لئے اس وقت صرف ان چند اجمالی اشاروں کا کر دینا کافی ہے۔

جس طرح یہ صحیح نہیں ہے کہ مدرسوں کی مستقل عمارتوں کا ہندوستان میں رواج نہ تھا، اسی طرح یہ بھی غلط ہے کہ عموماً یہاں کے طلبہ مسجد کی روٹیوں یا خانگی گھروں ہی پر طالب علمی کا کھانا پاتے تھے، مدرسوں میں باضابطہ اقامت خانوں کا رواج نہ تھا۔ مجھے اس سے انکار نہیں ہے کہ یہ بھی ہوتا تھا۔ مگر مدرسوں میں حکومت کی طرف سے اقامت خانے نہیں ہوتے تھے، مقصد صرف اس کی تغلیط ہے۔ دور کیوں جاتے ہیں بجا پور تو ہم سے بہت قریب ہے۔ اس کی مشہور تارینچستان اسلامیین میں ہے کہ محمد عادل شاہ کے زمانہ میں جو اقامت خانہ بادشاہ کی طرف سے طلبہ کے لئے قائم تھا اس میں۔

”شاگرداں را از سفر آزار آتش و نان بوقت صبح“

”برایانی و مرغ و علف بوقت شام نان گندم و کھچڑی“

”و شیرینی و خوراک و دینی آم یک جوں ما جو اور برائے“

”کتاب سرفرازی فرمودند“

میں خیال کرتا ہوں کہ دکن میں حکومتوں کی جانب سے مدارس میں جو اقامت خانے

بنے ہوئے تھے سب ہی میں طلبہ کے لئے قریب قریب اسی قسم کا انتظام خود حکومت کی طرف سے کیا جاتا تھا۔ اور یہ تو ہندوستان کی صوبائی حکومتوں کی مثال تھی مرکزی حکومت دہلی میں ابتدا سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے اقامت خانوں کا

رواج تھا۔ فیروز تغلق کے عہد میں دلی کے مدرسہ کے اقامت خانہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہوئے ہے۔

”ہر روز ہر طائفہ مائدہ نعمت می کشند“

برقی نے لکھا ہے۔

”بندگانِ خدا مدرسہ فیروز شاہی را اختیار کردہ را احتیاد آسانشہا

می گیرند“ ص ۵۶۴ فیروز شاہی

فیروز شاہی عہد کا شاعر مقرر کر دی ہے۔ اس نے مدرسہ فیروز شاہی کے مائدہ نعمت کی کچھ تفصیل بھی کی ہے۔ اس زمانہ میں دلی کے اقامت خانوں میں طلبہ کو کیا کچھ کھلایا جاتا تھا اس کا چونکہ حقوق ابہت اس سے اندازہ ہوتا ہے اس لئے مقرر کے چند اشعار یہاں نقل کرتا ہوں۔ لکھتا ہے۔

ہمہ دراج و کبوتر بچہ و کبک و کلنگ

ماہی و مرغِ سمن برہ کوہ و تار

نارواں، نوشکر و روزنواج و ردی

زعفرانِ صندل و مشک ہمہ ہر گونہ فزاہ

قرصِ بریاں و زلیبا و گرا آتشِ خاں

خشتِ دلو زینہ تر و خشک بہر سو انبار

راست گوئی کہ بیاراست بہارے ز نعیم

صحنہا برگِ صفت کا سہ در و ز گس وار

و آبدانِ ہمہ بروست قد جہا جملہ

کردہ با شربتِ حماض شرابِ آنار

چوں بہ پرداختِ زماں محفل از شرب و نوش

سفرہ برداشتہ شد دست کش بندہ اخیار

برگ داراں شدہ دردِ دادِ تنبولِ دواں

برگِ داناہائے زرو سیمِ گرفتہ یک بار

بیڑِ باچوگلِ صد برگِ ہمہ غنچہ و گنجل

دوختہ آن گلِ صد برگِ بیکِ سوزنِ خار

ہو سکتا ہے کہ مٹہر کے اس بیان میں کچھ شاعری بھی ہو۔ لیکن شاعری کی بنیاد

بھی بہر حال ماننا پڑے گا کہ واقعات ہی پر قائم ہے۔ اسی مٹہر نے دوسری جگہ فیروزہ
ہی کے متعلق لکھا ہے :-

بہر جا کہ اہلِ دانش و اصحابِ زہد بود

ناں داد و دیر داد و رہا نہشتِ ارگرد

بہر حال غرض میری یہ ہے کہ بالکل یہ اس کا انکار بھی صحیح نہیں ہے کہ اس عہد کی

تعلیم گاہوں میں اقامت خانوں کا نظم نہیں تھا۔

البتہ فرق اگر کچھ نظر آتا ہے تو وہی جس کا میکالے نے اپنی رپورٹ میں بھی بڑی

حیرت سے تذکرہ کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں نے جہاں کہیں جس طریقہ سے

بھی تعلیم کا نظم کیا، کہیں تعلیم کی تجارت ان کے سامنے نہیں رہی۔ اقامت خانوں

اور ان کے خواہناہائے نعمت کا اجمالی تذکرہ آپ سُن چکے۔ آپ بھی جانتے ہیں اور

دنیا جانتی ہے کہ ان میں لاجنگ اور بورڈنگ کا نظم قطعاً مفت تھا۔ مصارف

خود حکومت ادا کرتی تھی۔ اور جہاں حکومت کی طرف سے نظم نہیں تھا، جیسا کہ مولانا

غلام علی آزاد بلگرامی نے آشرِ اکرام میں اپنے عہد اور اپنے سے سابق عہد کے تعلیمی حالات

کا ان الفاظ میں تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :-

”سلاطین و حکام و خالِف و زمین و مدد معاش داشتہ اند و مساجد

مدارس و خانقاہا بنا نہادہ و مدرساں عسور ہر جا البواب علم بر روی

دانش پڑھاں کشادہ۔“

طلبہ کے قیام و طعام کے نظم کے متعلق ارقام فرماتے ہیں :-
 ”صاحب توفیقاں ہر مہمورہ طلبہ علم را نگاہ می دارند و خدمت این عتبات
 را سعادت غنیمی می دانند“ ص ۲۲۲

اور یہ واقعہ ہے کہ تقریباً ہزار سال تک اسلامی ممالک میں یہ دستور
 سلفاً عن خلف سلسل جاری رہا کہ طلبہ علم کے لئے ہر مسلمان کا گھر ان کا گھر تھا اور
 ہر مسلمان کا باور چھانہ علم کے بھوکوں اور پیاسوں کا باور چھانہ تھا جیسا کہ گذر چکا کہ
 علم کا نصب العین حالانکہ ان کے سامنے بھی تقریباً وہی تھا جواب ہے زیادہ
 سے زیادہ دینیات کی چند کتابوں کی تعلیم لازمی اب اس کو وجہ قرار دیجئے یا کسی اور
 بات کو واقعہ یہی تھا کہ پڑھنے کا ارادہ بس صرف اتنی شرط تھی اس کے بعد جب تک
 طالب العلم پڑھتا رہے اس کے مصارف کی ذمہ دار عموماً خود حکومت ہوتی تھی۔
 اور جہان حکومت سے انتظام ممکن نہ ہو سکا تو پھر سلطان جس طرح بھی ممکن ہوا اپنی
 ذمہ داری سمجھتے تھے کہ ان کے قیام و طعام کا نظم کر دیا جائے۔ اس عجیب و غریب
 کیفیت کا مٹر میکالے کو جب ہندوستان پہنچنے کے بعد معلوم ہوا تو وہ ششہ ہو گئے کیونکہ اس ملک کی واج
 دیکھ کر شروع شروع میں برطانوی حکومت نے بھی وظائف کی شکل میں طلبہ کی
 اس اعانتی مدد کو باقی رکھا تھا۔ بہر حال وہ لکھتے ہیں :-

”طلبہ کا اس طرح وظائف لے کر پڑھنا یہ دیکھ کر میں حیران ہو گیا۔“
 ہندوستان میں یہ دستور ہی نہیں رہے کہ طالب العلم اپنے خرچ
 سے تعلیم حاصل کریں۔“

جب پڑھنے والے اس زمانہ میں بھی ان ہی اغراض و مقاصد کے لئے
 پڑھتے تھے جن کے لئے آج پڑھا جاتا ہے۔ اور پڑھنے کے بعد اس زمانہ میں بھی

ان ہی مقاصد کو حاصل کرتے تھے جو آج حاصل کرتے ہیں۔ یعنی وہی اپنی اپنی صلاحیتوں کے مطابق حکومت کی ملازمت، تو ایسی صورت میں یہ بات جس درجہ بھی حیرت افزا ہو کم ہے۔

اور کچھ پڑھنے والوں ہی کا یہ عجیب حال نہ تھا، پڑھانے والوں کی کیفیت اس سے کم عجیب تر نہ تھی، میرا مطلب یہ ہے کہ ایک طبقہ مدرسین و معلمین کا تو وہ تھا جو حکومت سے یا دوسرے ذرائع سے پڑھانے کا معاوضہ پاتے تھے لیکن دوسری طرف یہ عجیب تماشہ تھا کہ حکومت کے بڑے بڑے عہدار انتہایہ ہے کہ وزارتِ عظمیٰ اور مدارِ المہامی کے فرائض انجام دینے والے بھی درس و تدریس کا شغل جاری کئے ہوئے تھے۔ حضرت سلطان محمد نظام الدین اولیاءؒ نے اپنی طالبِ علمی کا زیادہ زمانہ جس کی تعلیم میں گزارا یہ شہنشاہِ ملک مستوفی الممالک ہندوستانؒ جن کا تفصیلی تذکرہ میں نے اپنی کتاب میں کیا ہے۔ اکبری دربار کے ملاح اللہ شیرازی جو راجہ ٹوڈل کے ساتھ شریک مدارِ المہام کے عہدہ پر سرفراز تھے اور ہندوستانی مالیات کی تنظیم میں ملانے کافی ترمیمیں بادشاہ کے سامنے گزاریں جو منظور ہوئیں۔ ایک طرف ان ہی عضد الدولہ ملاح اللہ کا یہ حال تھا کہ انہوں نے ایسی بندوبست ایجاد کی تھی جس سے بیک گردش گیارہ فائز ہوتے تھے، چوڑیوں والی توپ یعنی ہر ہر پزہ جس کا الگ الگ ہو جاتا تھا اور اسلئے آسانی پہاڑ کی جتنی بلندی تک پہنچنا منظور ہو تو توپ چڑھا دی جاتی تھی اور منٹوں میں پھر ہر چوڑی اور پزہ کو جوڑ کر توپ بنالی جاتی تھی۔ اور بھی ملا صاحب کی عجیب و غریب نئی نئی ایجادوں کا موصوفی نے تذکرہ کیا ہے۔ بہر حال اتنے بلند منصب پر پہنچنے کے بعد بھی ان کے تعلیمی و تدریسی ذوق کا یہ حال تھا کہ بڑی بڑی کتابوں کے پڑھنے والے طلبہ ہی نہیں بلکہ بقول ملا عبدالقادر بدایونی۔

”پتعلیم اطفال امرامقید بود و ہر روز بنازل مقرراں رفتہ امر آزاد ہائے
دیگر ہفتہ و ہشت سالہ بلکہ خورد تر آں را معلم صبیانی می کرد و تعلیم نقطہ و
خط و دو اکر بلکہ ابجد ہم می داد“

اور یہ نہ خیال کیجئے کہ ملا فتح اللہ کو صرف معلم الصبیانی ہی کا شوق تھا۔
تفصیل کا تو موقع نہیں ہے لیکن میں نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ ہندوؤں
کا درس نظامیہ اور اس نصاب کے خصوصیات میں بہت زیادہ دخل خود ملا فتح اللہ
اور ان کے شاگردوں کے سلسلہ کو ہے۔

اور سچ تو یہ ہے کہ جس ملک کے متعلق ہم تاریخوں میں پڑھتے ہیں کہ یہاں کے
سلاطین اور مالکان افسردہ ہم بھی مہات سلطنت کی سرانجامی کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا
بھی باضابطہ کام کرتے تھے۔ مثلاً دکن ہی کے مشہور بادشاہ فیروز شاہ بہمنی کے متعلق عام
تاریخوں میں لکھا ہے۔

”درہفتہ و دوشنبہ و چہار شنبہ درس می گفت“

یعنی بالائرم ہیہ بادشاہ مختلف علوم و فنون کی کتابیں ہفتہ کے ان مقررہ دنوں میں
پڑھایا کرتا تھا۔ اس کے تدریسی فنون میں جیسا کہ مولانا آزاد نے لکھا ہے۔

”زادہی شرح تذکرہ درہیت و اقلیدس درہندہ را درس می داد“

یعنی ریاضیات کے فنون سے اس کو خاص دلچسپی تھی اور اسی ذوق کی بنیاد پر اس کا ارادہ
تھا کہ جیسے مرآۃ اور مختلف مقامات میں مسلمان بادشاہوں نے رصد خانے قائم کئے تھے
وہ دولت آباد رصد بند“ لیکن افسوس بعض مواقع نے اس کے ارمان کو پورا ہونے
نہ دیا۔ تدریس کے اس شغل کا فیروز کتنا ملزم تھا اس کا اندازہ آپ کو اس سے
ہو سکتا ہے کہ فرشتہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ کسی وجہ سے اگر دن کو سبق نہیں پڑھا
سکتا تھا تو رات کو طلبہ کو بلاتا، لیکن سبق ناغہ نہیں کرتا۔ اسی کا نتیجہ یہ تھا کہ اس نائیک

حکام خصوصاً کشوری (سول) عہدہ داروں میں شاید ہی کوئی ہوتا تھا جو اپنے پاس ایک دو سبق نہ رکھتا ہو۔ انتہا یہ ہے کہ ”علم کے تجارتی دور“ میں بھی جب تک برطانوی ہند میں صدر اعلیٰ صدر الصدوری قضا، افتاء کے محکموں میں مولویوں کے تقرر کا طریقہ باقی تھا، اس وقت تک بھی انگریزی سرکار دولت مدار کے ان ملازموں نے درس و تدریس کے طریقہ کو چھوڑا نہیں تھا۔ اس وقت تک ہندوستان میں پرانی تعلیم کے جتنے مکاتب درس ہیں، ان میں خیر آبادی سلسلہ کے سارے اکابر مثلاً مولانا فضل امام خیر آبادی مصنف مرقاة و آمدن نامہ جو دلی میں صدر الصدور تھے اسی طرح ان کے صاحبزادے مولانا فضل حق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ مفتی آئندہ اور ازیں قبیل میسوں علماء اس زمانہ کے اسی طریقہ کے پابند تھے۔ خود اس فقیر کی تعلیم کا زیادہ حصہ جن قدموں میں بسر ہوا ہے، یعنی مولینا سید برکات احمد ٹونکی رحمۃ اللہ علیہ جو اسی خیر آبادی خاندان کے آخری چراغ سحری تھے۔ باوجودیکہ وہ نواب ٹونک کے طبیب خاص تھے، اور اچھی معقول تنخواہ علاوہ جاگیر کے ریاست سے ان کو ملی ہوئی تھی۔ لیکن یہ میری چشم دید گواہی برسوں کی ہے۔ کہ صبح آٹھ بجے سے یعنی نواب صاحب کی ڈیوٹی سے واپس ہونے کے بعد مغرب تک ان کی تدریس کا بازار گرم رہتا تھا۔ بیچ میں بارہ بجے کے بعد دو ڈھائی تک کھانے، نماز اور کچھ آرام کے لئے اٹھتے تھے۔ اور اس مفت تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ آپ کو سُنکر حیرت ہو گی کہ مسلسل جب تک مولانا حرم بقید حیات رہے ان کے گھر سے بین بچیں طلبہ کو کھانا ملتا رہا۔ بغیر کسی اجرو معاوضہ کے پڑھانا بھی بلکہ اپنی طرف سے انکو کھانا پلانا بھی۔ واقعہ تو یہ ہے کہ جس ملک میں تعلیم کا یہ رنگ ہو، بیچارے میکالے کو دہاں پہونچکر اگر حیرت نہ ہوتی تو اور کیا ہوتی اور یہ کوئی ایک دو نادر مثالیں نہ تھیں۔ بلکہ مبالغہ عرض کرتا ہوں کہ ہر شہر ملک ہر قصبہ کا اس زمانہ میں یہی حال تھا۔ مولانا آزاد بلکرائی تحریف پورب اور اس کے قصبات کا

تذکرہ فرماتے ہوئے مآثر الکرام میں لکھا ہے۔

”بناصلہ پنج کردہ نہایت وہ کردہ تخمیناً‘ آبادی شرفا و نجیاست“

اس کے بعد انہوں نے ان مدرسین کا تذکرہ کرنے کے بعد جو حکومت سے وظائف و مدد و معاش پاتے تھے، دوسرے خوشحال باشندوں کا ذکر کر کے ارقام فرمایا ہے۔

”طلبہ خلیل خیل از شہرے بہ شہرے می روند و ہر جاموافت دست و دہ
ب تحصیل علم مشغول می شوند“

صاحب گلزار آصفیہ نے ناصر الدولہ بہادر مرحوم کے عہد حیدر آباد کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ سنو سے اوپر یہاں ایسے علماء اس وقت پائے جاتے ہیں جو حکومت سے اس لئے درخور قابلیت معقول تھیں پاتے ہیں تاکہ پڑھنے والوں کو تعلیم دیں۔ میں نے جس وقت گلزار آصفیہ میں یہ واقعہ پڑھا تو خیال گزرا کہ جب حیدر آباد میں سنو سے اوپر تو سرکار کے موظف مدرسین تھے اور ظاہر ہے کہ اس زمانہ کے دستور کے لحاظ سے دوسرے سرکاری حکام بھی عموماً پڑھنے پڑھانے کا کام کرتے تھے، خیال گزرا کہ جس وقت حیدر آباد کو تعلیمی حالت کے لحاظ سے سمجھا جاتا ہے کہ پستی میں تھا، وہ کس دور سے گزر چکا ہے۔ گلزار آصفیہ میں بھی ان چند علماء کا ذکر ہے جو حکومت میں دوسرے خدمات پر مامور تھے۔ لیکن باوجود اس کے پڑھانے کا شغل بھی جاری تھا۔ مثلاً سیرۃ نبویہ کے عربی زبان میں مصنف مولانا کرامت علی صاحب جعفی کی ضخیم کتاب کی کم از کم میرے نزدیک سیرت کے باب میں مشکل ہی سے نظیر پیش ہو سکتی ہے۔ اور بھی اسی قسم کے بزرگوں کا تذکرہ آپ اس کتاب میں پڑھئے۔

بہر حال مجموعی طور پر مسلمانوں نے اپنے عہد میں تعلیم کا ایسا نظام قائم کر دیا تھا کہ غریب سے غریب آدمی کے لئے بھی اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم کے امکانات اور تعلیم کے بعد ہر قسم کی ترقیوں کے دروازے کھلے ہوئے تھے۔ اب دنیا ہی انصاف کر سکتی ہے کہ جس دور میں پڑھنے والے

لڑکوں کے پاس باپ کا دل و جگر مصروف۔ کے بوجھ سے چور ہے۔ بسا اوقات بچوں کو پڑھانے کے لئے ماؤں کو زیور پہننے پڑتے ہیں، باپ کو مقروض ہونا پڑتا ہے۔ یہ سہرا ہنسنے کا مستحق ہے یا وہ دور جس میں باپ صرف پیدا کر دینے کے ذمہ دار تھے۔ باقی بچوں کے پڑھانے کیلئے اہل ان پڑھنے والے لڑکوں کے کھلانے پلانے کی ذمہ دار حکومت اور خدا کی عام مخلوق تھی۔ آپ چاہے مسجد کے ملائوں اور خیرات۔ کی روٹیاں توڑنے والوں کے نام سے ان کو یاد کیجئے یا جی چاہے تو جو اصل واقعہ ہے اس کو سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس طریقہ سے مفت تعلیم پانے کا اثر طلبہ کے کردار پر پڑتا تھا تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد بھی ان کی نظر میں بلندی نہیں پیدا ہوتی تھی۔ نظر کی بلندی کا کیا مطلب ہے ہم لوگ جو اسی طریقہ تعلیم کے پڑھے ہوئے ہیں شاید اس کے سمجھنے سے بھی معذور ہوں۔ لیکن اس موقع پر ایک واقعہ کا تذکرہ جو میری اسی کتاب سے ماخوذ ہے محل نہ ہو گا۔

مولانا آزاد بلگرامی نے مائثر الکرام میں بلگرام کے ایک محدث میر مبارک کا تذکرہ کیا ہے۔ لکھا ہے کہ طالب علمی کا زمانہ جیسا کہ اس زمانہ کا دستور تھا ملا مبارک نے دلی میں اپنے استاد مولانا نور الحق کی حویلی کے ایک حجرہ میں گزارا تھا۔ پڑھنے کے بعد بلگرام تشریف لائے اور درس حدیث کا حلقہ قائم کیا۔ مولانا آزاد کے استاد طفیل محمد بلگرامی نے بھی ملا مبارک سے پڑھا تھا۔ یہ قصہ میر طفیل محمد ہی کی زبانی مولانا آزاد نے نقل کیا ہے کہ ایک دن ملا مبارک وضو کے لئے جواسٹھے تھکرا کر زمین پر گر پڑے۔ طفیل محمد نے آگے بڑھ کر استاد کو اٹھایا اور پوچھنا شروع کیا کہ حضرت کیا صورت پیش آئی۔ جب بہت مصر ہوئے تب ملا مبارک کہنے لگے کہ چند وقت گزر چکے ہیں اور میں فاقے سے ہوں۔ اسی کا اثر ہے۔ یہ سننا تھا کہ میر طفیل محمد کے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ میں سیدھا گھر پہنچا اور ملا صاحب کو جو غذا مرغوب

پکوا کر خود ہی ساتھ لئے حاضر ہوا اور پیش کیا۔ جنہیں خیرات کی روٹیوں کے توڑنے والوں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، سنئے وہ اس کھانے کو دیکھ کر باوجود وفا کے کیا کہتے ہیں۔ مولنا آزاد نے لکھا ہے کہ میر مبارک نے کہا کہ بھائی تمہاری اس سعادتمندی کا شکریہ، خدا تمہیں خوش رکھے۔ لیکن میاں گوشر عا میرے لئے اس کھانے کا کھانا جائز ہے لیکن جس مسلک کو میں نے اختیار کر لیا ہے اس میں ایسی چیز جس کی طرف دل نے لو لگائی ہو، حرام ہو جاتی ہے۔ تم جب اس حال میں مجھے دیکھ کر روانہ ہوئے قدرتاً خیال ہوا کہ تم کھانے کے نظم کے لئے روانہ ہوئے میری نوادہ لگ گئی ایسی صورت میں اپنے اصول کے کھانا سے یہ کھانا میرے لئے جائز نہ ہو گا۔ مولنا آزاد فرماتے ہیں کہ میر طفیل محمد نے یہ سننے کے ساتھ ہی ملا صاحب کے سامنے سے کھانا اٹھالیا۔ اور لے کر وہاں چلے، سامنے ایک دیوار تھی اس کے پیچھے چند منٹ کیلئے چھپے کھڑے رہے اور پھر پلٹ کر ملا صاحب کے سامنے آئے۔ کھانا رکھ کر بولے :-

”کہیے اب تو یہ طعام اشرف نہیں ہے آخر میں جب کھانا لیکر واپس ہوا تو آپ کی اُمید اس کھانے سے منقطع نہ ہو چکی تھی؟“

ملا صاحب ہنسے اور بولے منقطع تو ہو چکی تھی۔ میر صاحب نے عرض کیا تو اب کھانے میں کیا مضائقہ ہے۔ ملا صاحب نے میر صاحب کی اس ذہانت کی داد دی اور خوشی سے پھر اُسی کھانے کو نوش جاں فرمایا۔

میری غرض اس قصہ کے نقل کرنے سے یہ تھی کہ جن لوگوں پر سچی نظر کا اثر اس لئے لگایا جاتا ہے کہ طالبِ علمی کے زمانہ میں مفت خوری کے وہ عادی ہو جاتے ہیں ان ہی کے متعلق آپ کو کچھ اس تربیت کا بھی اندازہ ہو جو اس تعلیم کے تحت طلبہ کی کجائی تھی۔ ان ہی ملا مبارک کے حال میں مولنا آزاد نے یہ بھی لکھا ہے کہ عالمگیری امرا میں سے ایک امیر جو ادوہ کا گورنر بھی تھا، ملا صاحب کا مستعد ہو گیا تھا اور ان کے ساتھ

مختلف ذرائع سے سلوک کرتا تھا، لیکن ملا صاحب کا حال یہ تھا کہ یہی امیر ایک دفعہ ایسے لباس میں ملا صاحب کے سامنے آیا جو شرعاً درست نہ تھا۔ دیکھنے کے ساتھ ہی ملا صاحب نے امیر کو ٹوکا۔ امیر پر آپ کا اتنا اثر تھا کہ اُسی وقت قینچی منگو کر اپنے لباس کو ملا صاحب کے منشاء کے مطابق کر دیا۔ ان ہی ملا مبارک پر جب فتوحات کا دروازہ کھلا اور بلگرام میں انہوں نے اپنی ایک مستقل گڑھی ہی تعمیر کی تھی، جس میں سکونتی مکانات کے علاوہ ان کی ایک خوبصورت مسجد بھی تھی۔ مولانا آزاد نے اس کی صفائی اور پاکیزگی کا تذکرہ کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے:-

”نشست گاہ خاص و پیش مسجد چنان مصفا و پاکیزہ می داشت
کہ نمونہ صاف دلاں و دیدہ پاک بیناں باید گفت۔ گویا راتم الحرف
ایں بیت را از زبان میر (مبارک) گفته۔“

مجاہد خوش نشتم می ز ہم بوضع صفا

نہ آب صرف بنا کردہ اند منزل من”

اور اس جز کا ذکر میں نے اس لئے کیا تاکہ ”پتی نظر“ کی تہمت جوڑنے والوں کو ہر پہلو سے اپنی اس تہمت پر نظر ثانی کا موقع مل جائے۔ بشرطیکہ وہ نظر ثانی کے لئے آمادہ ہوں۔ یہ صیح ہے کہ ملا مبارک کی مثال ایک شخصی مثال ہے لیکن اس مختصر سے مقالہ میں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہو۔ میں نے جس نقطہ نظر کو آپ کے سامنے پیش کیا ہے تھوڑی دیر کے لئے اس کو پیش نظر رکھ کر اسلامی تاریخ کا مطالعہ کیجئے۔ ورق و دق صفحہ انشاء اللہ ایسی بے شمار مثالوں سے معمور نظر آئے گا، جن میں ان پست تعلیمی زندگیوں سے عظیم تر بلند زندگیاں سلسل اسی سرزمین ہند میں پیدا ہوتی رہی ہیں اور اب میں اپنی اس بحث کو اس نقطہ پر ختم کر کے تھوڑی بہت گفتگو اس کتابی کاررو بار پر کرنا چاہتا ہوں، جس کا تعلق ہمارے اس قدیم تعلیمی نظام سے تھا۔

مسلمانوں سے پہلے ہندوستان میں لکھنے پڑھنے کے ساز و سامان کی کیا کیفیت تھی تفصیلی طور پر مجھے اس کا علم نہیں ہے لیکن ابوالفضل نے آئین اکبری میں جو یہ لکھا ہے کہ ہندوستان میں :-

”پیشتر بربرگ تار و توز بفلادی قلم بر نوشتہ و امروز بر کاغذ“

تو اس لفظ امروز سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں سے پہلے کاغذ کا غالباً رواج نہ تھا۔ بیجا نگر میں نویں صدی ہجری کے درمیان ہرات سے جو سفارت آئی تھی اور واپسی پر اس نے اپنا سفر نامہ شاہی دربار میں پیش کیا تھا ’روضۃ آصفیاء‘ میں اسی سے یہ عبارت نقل کی ہے کہ :-

”کتابت ایشان بر دو نوع است۔ یکے قلم آہن کہ بر برگ جوڑ

ہندی کہ دوگز طول باشد بر نگارند و این نوع کتابت کم بقا

باشد و دیگر بر جنس سیاہ سنگ نرم کہ آن را باں قلم تراشد

چیز مانوسند از آن سنگ رنگ سفیدی بریں جنس سیاہ

پدید آید و این کتابت دیر پاباند“

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دکن میں اسلامی حکومتیں جب قائم ہو چکی تھیں اس وقت تک بھی بیجا نگر میں وہی برگ جوڑ ہندی یا تار کے پتوں ہی پر لکھنے کا رواج تھا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ سفراء ان ہی دو صورتوں میں لکھنے کو منحصر کیوں کرتے ضمناً ایک بات اور بھی عرض کرنی ہے کہ مذکورہ بالا عبارت میں جس دوسری چیز کا ذکر کیا گیا ہے کچھ میری سمجھ میں نہ آیا آخری الفاظ کہ کتابت کا یہ طریقہ دیر پا ہے اگر یہ نہ ہوتے تو بآسانی سمجھا جاسکتا تھا کہ شاید سلیٹ اور پتل کی کتابت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اور اس عام غلطی کا اس سے ازالہ ہو جاتا کہ سلیٹ پر لکھنے کا طریقہ ہندوستان میں یورپ سے آیا ہے۔ کیونکہ اس میں نرم سیاہ پتھر استعمال کئے جاتے تھے۔

اور اسی میں سیاہ پتھروں سے سفید حروف نکل آتے ہیں۔ مگر کیا کیجیے کہ ”اس کتابت دیر پا
 بماند“ سے اس توجیہ کی تردید ہو جاتی ہے۔ شبہہ ہوتا ہے کہ خود ان سفیدوں کو اجنبی ہونے کی
 وجہ سے کچھ مغالطہ ہوا اور پتھر کی وجہ سے انہوں نے قیاس کر لیا کہ یہ نقش فی الحجر جب ہے
 تو سرخ الزوال کیسے ہو سکتا ہے یا ممکن ہے کہ کتابت میں بات الٹ گئی ہو پہلی شکل
 تار کے پتوں والی کو چاہیئے تھا کہ دیر پا لکھا جاتا اور آخر الذکر نگ سیاہ کی کتابت کو ”کم بقا“ قرار
 دیا جاتا، لیکن یا عبارت میں تقدم و تاخر ہو گیا یا دائرہ عالم کوئی ادب بات ہو گئی جسے میں سمجھ نہ سکا۔
 بہر حال میں کہنا یہ چاہتا تھا کہ جہاں تک مذکورہ بالا حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ
 ہندوستان میں کاغذ کا رواج عہد اسلامی سے پہلے نہ تھا، کم از کم کاغذ سازی کا
 رواج تو قطعاً نہ تھا۔ اس فن کو تو یقیناً مسلمان ہی ہندوستان میں لائے۔

مسلمانوں نے اپنے زمانے میں مختلف مقامات پر کاغذ سازی کے کارخانے
 جاری کئے۔ جو پور کی تاریخ چراغ نور میں لکھا ہے کہ شہر جو پور کے قریب ظفر آباد
 نامی جو آبادی اب تقریباً کھنڈر کی شکل میں موجود ہے اس میں نتو کارخانے کاغذ
 بنانے کے جاری تھے۔ کاپی میں بہار میں ارول میں کشمیر میں مختلف نوعیتوں کے
 کاغذ بنتے تھے۔ خصوصاً بہار اور ارول میں جو اسی کا اب ایک قصبہ ہے۔ ابو الفضل نے
 بہار کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ”کاغذ خوب می سازند“ میراں خرمین نے بھی ارول
 بہار کے متعلق لکھا ہے :-

”و کاغذ در موضع ارول و بہار خوب بہم می رسند“

مولوی مقبول احمد صدیقی نے ”حیات جلیل“ کے تعلیقات میں سرکار برطانیہ
 کے گزٹیئر سے یہ عبارت نقل کی ہے :-

”۱۳۳۱ء تک انگریزی کتابیں پٹنہ (بہار) کے کاغذ پر چھاپی جاتی

کشمیر تو بہترین ریشمین کاغذوں میں اپنی آپ نظیر تھا۔ بدادنی نے ایک موقع پر کشمیری کاغذ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:-

”نقوش آں از کاغذ شستن چہاں می رود کہ ہیچ اثرے از سایہ
نماند“ ص ۱۲۲ ج ۳

اور کسی کاغذ کی ہر لحاظ سے یہ بہترین توصیف ہو سکتی ہے۔ کشمیری کاغذوں پر لکھے ہوئے قرآن مجید اب بھی نظر آتے ہیں۔ ان سے اس خوبی، استواری، پاکیزگی کا پتہ چلتا ہے اسی کے مقابلہ میں کاپی کے کاغذ کی خاص تعریف یہ تھی کہ حروف تو حروف مولنا آزاد نے ماثرا الکرام میں لکھا ہے :-

”کاغذ کاپی در آب زود متلاشی می گردد“ ص ۹۸ ماثرا

جو پور کی اسی تاریخ میں ظفر آباد کے کاغذیوں کے بچے کچھ بقعۃ السلف افراد سے پوچھ کر ہندوستان میں بننے والے کاغذوں کے اقسام کے لحاظ سے حسب ذیل اسرار لکھے ہیں :-

(۱) ارولی (غالباً ارول بہار کے کاغذ کا نام تھا) (۲) نصیری - (۳) ہیرانزی

(۴) راسی (۵) موٹھا (۶) تنگی (۷) چوکوٹھا (۸) ستم۔

اسی کتاب میں ان ہی کاغذیوں کا یہ بیان بھی درج کیا ہے کہ:-

”ٹاٹ اور نار کوٹرا کر اس کو کوٹ کر سبھی کا کھار دیکر پانی میں صاف کر کے یہ

کاغذ بناتے تھے“

کتابوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اتنے کارخانوں کے پھر بھی کاغذ کی

مانگ ہندوستان میں مسلمانوں کے عہد میں اتنی بڑھی ہوئی تھی کہ باہر سے بھی اس ملک

میں کاغذ درآمد ہوتا تھا۔

کتاب ”اسلامی مدارس“ جس کا پہلے ذکر آچکا ہے اس میں شارل کی کتاب سے

یہ عبارت نقل کی ہے کہ:-

قطب شاہوں کے عہد میں جنوبی ہند کے لڑکے زرگل سے یہی برو
قلم سے چینی کاغذ پر لکھتے ہیں۔

جس کے معنی یہی ہوئے کہ بیجا نگر میں جب تار کے پتوں ہی کی کتابت پرفنا
کی جا رہی تھی، دکن کے اسلامی علاقوں میں دفاتر سرکاری اور تصنیف و تالیف وغیرہ کے
بڑے کاموں ہی کے لئے نہیں بلکہ مدرسوں کے بچوں کو بھی کاغذ ہی پر لکھنے کی مشق
کرائی جاتی تھی۔

دکن کے مختلف شہروں خصوصاً اورنگ آباد کریم نگر میں اب بھی پرانے
کاغذیوں کی نسلیں پائی جاتی ہیں، جو اپنے کام سے اب بھی واقف ہیں، جیسا کہ حال
کی ہمت افزائیوں کے بعد اپنے پوشیدہ ہنر کا ثبوت انہوں نے پیش کیا ہے۔
باوجود اس کے چینی کاغذ پر یہاں کے لڑکوں کا لکھنا اکی یا تو یہی وجہ ہے کہ ملکی پیداوار
طلب کی تکمیل نہیں کر سکتی تھی یا بچوں کے لئے کوئی معمولی قسم کا کاغذ چتین کا استعمال ہوتا
تھا۔ یا ہو سکتا ہے کہ دکن میں کاغذ سازی کا رواج سلطنت آصفیہ کی یادگار ہو۔
واللہ اعلم بالصواب۔

خلاصہ یہ ہے کہ کتابی کاروبار میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ جو کاغذ کا
تھا اسلامی عہد میں ہندوستان کے لئے کوئی بڑا سوال نہ تھا۔ خود ملک میں بھی
کاغذ بکثرت بنتے تھے اور باہر سے بھی منگوا یا جاتا تھا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ مغلوں ہی
کے عہد میں انہیں 'غلاموں اور قلعوں ہی کے زمانہ میں سفید کاغذ کی مجلد بیاضوں
جنھیں موجودہ زمانہ میں سکولی طلبہ استعمال کرتے ہیں، ملک میں عام طور پر رواج
تھا جس کا ثبوت میں نے اپنی کتاب میں دیا ہے۔ کاغذ کے باب میں میری گفتگو
ذرا طویل ہو گئی۔ اس لئے اب طرالت کو ترک کر کے دوسرے مسائل کی طرف جج کر رہا ہوں۔

میرا مطلب یہ ہے کہ عموماً کچھ ایسا خیال کر لیا گیا ہے کہ اس زمانہ میں کتابیں بہت گراں ہوتی تھیں۔ اور عہد طباعت نے ان کی قیمت گھٹا دی ہے۔ چاہیے تو یہی تھا لیکن پچھلے زمانہ ہی میں نہیں، حضرت سلطان جی نظام الدین اولیا کے حوالہ سے فوائد الفوائد میں حضرت ہی کا بیان درج ہے کہ:-

”یک تنکہ را معوض خرید“ ص ۱۱

تنکہ اس زمانہ کا عام سکہ تھا۔ اور روپیہ کا قائم مقام تھا۔ لیکن ہے کہ حساب سے کچھ کمی بیشی ہو۔ ایک تنکہ میں پورا قرآن وئی کے بازاروں میں حضرت والا کے زمانہ میں مل جاتا تھا۔ اس کا تو پتہ چلتا ہے۔ اس کی وجہ ایک تو وہی کاغذ کی فراوانی تھی۔ اور دوسری وجہ کتابت کی اجرت کی کمی۔ سلطان جی کے خلفاء میں مولانا فخر الدین مرذی ایک بزرگ ہیں ان کے تذکرہ میں شیخ محدث نے نقل فرمایا ہے کہ ”کتابت قرآن ہی ان کی وجہ معاش تھی۔ طریقہ حضرت کا یہ تھا کہ لکھنے کے بعد لوگوں سے پوچھتے کہ فی بازار میں اس کا کیا ہدیہ ہو سکتا ہے۔ شیخ نے لکھا ہے کہ عام نرخ جو بازار کا تھا وہ لوگ بیان کرتے۔ یہ عام نرخ کیا تھا:-

”شش گانی جزوے“

مگر اس کے جواب میں وہ فرماتے۔

”من چہار جیتل بستانم زیادہ نستانم“

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”شش گانی“ سے چھ جیتل مراد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے چار جیتل ہی طے کر لیا تھا۔ اس لئے بازار میں چھ جیتل فی جزو بھی کتابت کا بھاد ہوتا، جب بھی وہ چار ہی جیتل لیتے۔ جیسا کہ شیخ محدث کی آگے کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ:-

”اگر کسے برائے نبرک زیادہ از چہار جیتل کر دے نستانم“

بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ کتابت کا عام نسخہ اس زمانہ میں چھ جیتل فی جڑ تھا۔ یعنی سولہ صفحات چھ جیتل میں لکھے جاتے تھے۔ اور جیتل سب جانتے ہیں کہ تانبہ کا ایک سکہ تھا جس کی قیمت کم و بیش اس زمانہ کے دو پیوں کے قریب قریب تھی۔ اب خود حساب کر لیجئے کہ اگر چھ جیتل کے دو آنے بھی ہوئے تو دو آنے کے پیوں میں آٹھ ورق یعنی سولہ صفحات کی کتابت ہو جاتی تھی۔ کیا یہ بہت زیادہ دام ہوا یہی وجہ تھی کہ پورا قرآن لوگوں کو ایک ایک تنکہ میں بھی مل جاتا تھا۔

ممکن ہے کہ اس زمانہ میں ایسی کتابت جس میں فی صفحہ ایک پیہ بھی اجرت نہ پڑتی ہو، لوگوں کے لئے باعث تعجب ہو۔ لیکن اس زمانہ میں کاتب کو وراق اور نسخ بھی کہتے تھے۔ ہندوستان میں غالباً دوسرا لفظ زیادہ چلا ہوا تھا۔ فوائد الفوائد میں نسخ حمید کا تذکرہ سلطان جی نے نسخ ہی کے لفظ سے کیا ہے۔ ہر اسلامی شہر میں وراقوں کا ایک خاص بازار ہوتا تھا جہاں وہ اپنی دکانوں پر آگے بیٹھے ہوتے تھے کہ حسب فرمائش کتابیں نقل کر کے لوگوں کو دیا کریں بلکہ مختلف نادر کتابوں کا پتہ چلاتے رہتے تھے۔ اور خود ان کی نقلیں شائقین کے لئے بہم پہنچاتے تھے۔ یہی روزگار اس زمانہ میں سوسائٹی کے ایک بڑے طبقہ کا تھا۔ ہاں! تو میں کہہ رہا تھا کہ ان وراقوں نے کتابت اور زود نویسی کی جوشی بہم پہنچائی تھی اور جتنے کم وقت میں یہ زیادہ سے زیادہ مقدار میں لکھ لیا کرتے تھے ان کو دیکھتے ہوئے مجھے تو کم از کم ان کی قلیل ترین اجرت پر حیرت نہیں ہوتی شیخ محدث نے حصار کے ایک صاحب شیخ جنید حصار کی کے ذکر میں لکھا ہے کہ:-

”درستہ روز تمام قرآن مجید باعرب می نوشت“ ۲۸

خیال تو کیجئے قرآن کے تیس پارے اور وہ بھی باعرب یعنی زیر زبر پیش فرم تشدید وغیرہ لگا کر تین دن میں مکمل کر دینا زود نویسی کی مہارت کی یہ کوئی معمولی مثال ہے۔

اور یہ تو خیر شیخ کا ایک تاریخی بیان ہے۔ برہان پور کے مشہور محدث حضرت شیخ عبدالوہاب ^{لمتقی} جو کہ معظمہ میں ہجرت کے تشریف فرما تھے اگرچہ ہندوستان میں بھی آمد و رفت باقی تھی شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے یہ استاد ہیں اس لئے ان کے متعلق شیخ کی گواہی چشم دیدہ شہادت ہے۔ اور وہ یہہ ہے کہ۔

”کتابے بود دوازده ہزار بیت“

یعنی بارہ ہزار بیت کی کتاب کو شیخ عبدالوہاب نے۔

”درد دوازده شب تمام کرد“

یعنی فی شب ایک ہزار بیت نقل کر لیتے تھے۔ خود شیخ محدث کے الفاظ یہہ ہیں۔

”ہر شب ہزار بیت می نوشتند با کتا بہاے دیگر کہ در روز می کردند“ ص ۲۶۹

اور یہہ کچھ نادراستثنائی مثالیں نہیں ہیں۔ مولنا آزاد نے بلگرام کے ایک بزرگ شاہ طیب کے متعلق لکھا ہے کہ۔

”شرح طاجامی را در یک ہفتہ من اولہ الی آخرہ نوشت“ ص ۵۳۵

ان ہی کے متعلق یہہ بھی لکھا ہے کہ بہتہ الحافل جو سیرت نبویہ کی ایک صحیح عربی کتاب ہے۔

”در بست دس روز کتابت کرد“

میں کہاں تک مثالیں دیتا جاؤں۔ اجمال میں غالباً اتنے نمونے کافی ہو سکتے ہیں۔

اور یہہ تو زود نویسی کا حال تھا۔ کثرت نویسی کی کیفیت سن کر تو آدمی دنگ رہ جاتا ہے۔

لامبارک ناگوری جو اپنے گوناگوں مشاغل سے ظاہر ہے کہ کتابت کی فرصت ہی کتنی

پاسکتے ہوں گے لیکن ان کے حال میں لکھا ہے کہ۔

”پانصد مجلد ضخیم بدست خود تحریر نمود“ ص ۱۹۸

میر طیب جن کی زود نویسی کا حال گذر چکا مولنا آزاد نے ان ہی کے متعلق یہہ

بھی لکھا ہے کہ۔

”کتب خانہ غنیہ از خط خوش بخط خود یادگار گذاشت“

ایک ایک آدمی کی انگلیاں ایک ایک کتب خانہ تیار کر دیتی تھیں۔ اور وہ بھی کس شان سے۔ شیخ کمال بلگرامی کے ایک صاحب ہیں مولنا آزاد نے ان کے متعلق لکھا ہے:-
”کتب مدسی از صرف و نحو منطق و حکمت و معانی و بیان و فقہ و اصول و تفسیر

و غیر ہا مجموعہ بدست مبارک کتابت کرد و ہر یک کتاب را من اولیٰ الی آخرہ محشی ساخت
بہ حیثیتہ کہ متن محتاج شرح و تشریح محتاج حاشیہ نباشد“

مولنا نے لکھا ہے کہ اس التزام کے ساتھ کمال بیہ تھا کہ:-

”در تمام کتاب بہ نقط غلط نتوان یافت“۔ ماثر ص ۲۲۹

میں کہاں تک مثالیں نقل کرتا جاؤں۔ صرف ایک قصہ بلگرام میں آپ کو ایسی سیسیوں
ہستیاں مل سکتی ہیں جن کے تذکرہ میں مولنا آزاد بیہ ارقام فرماتے چلے گئے ہیں:-
”کتب بیرون از حصر و قید در کتابت آورد“

اور جب اسی ہندوستان میں ایک نہیں ایک سے زیادہ ایسے متعدد دہلوی
گزر چکے ہیں جن کی صرف کتابت نہیں بلکہ تصنیفوں کی تعداد سئو سے متجاوز ہے فیضی
کے متعلق ماثر الامار میں لکھا ہے کہ:-

”یکصد و یک کتاب تالیف شیخ ست“۔ ص ۵۸۵

شیخ محدث نے مولنا شیخ علی المتقی صاحب کنز العمال کے متعلق لکھا ہے کہ:-

”توایف دے از صغیر و کبیر و عربی و فارسی از صد متجاوز ست“

اللہ اکبر! ایک کتاب کنز العمال جو حدیث کی انسائیکلو پیڈیا ہے صرف اسی کی تالیف و ترتیب
کے لئے ایک عمر درکار ہے۔ مگر کنز العمال کے مصنف نے تو اسے اوپر کتابیں تصنیف
کی ہیں۔ خود ہمارے شیخ عبدالحی محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق تذکرہ علماء ہند
میں لکھا ہے کہ ”گویند کہ تصنیفاتش خرد و کلاں از صد متجاوز ست“۔

اداسی کتاب میں علاوہ اس کے یہ بھی لکھا ہے کہ:-

”اشعارش بہ شمار ابیات تقریباً پنج لک میرسد ص ۱۰۹“

آج بھی ہندوستان میں خدا کے فضل سے اسی قدیم نظام تعلیم کا ایک نمونہ آپس موجود ہے جس کی چھوٹی بڑی کتابوں کی تعداد ۱۹۱۹ء تک پانچ سو انیس (۵۱۹) تک پہنچ چکی تھی۔ جن میں جلدوں کو الگ الگ کر کے نہیں گنا گیا ہے۔ اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ اسی تعداد میں یک دورتی دو دورتی رسالے بھی ہیں۔ لیکن ان ہی میں بعض ایسی کتابیں بھی ہیں جو دس ہزار صفحات میں ختم ہوتی ہیں۔ میری مراد حضرت مولانا اشرف علی تھانوی سے ہے۔ در زمانہ تست کے عیب اور دوسرے اسباب وجوہ سے مولانا کو کم از کم جدید طبقہ کے مسلمانوں نے کم پہچانا ہے۔ لیکن وہ پہچانے جائیں گے۔ اور یہ ثابت ہو گا کہ اردو زبان کا سب سے بڑا مصنف بیسویں صدی عیسوی کی ابتداء میں مولانا ہی تھے۔

مسلمانوں کا یہ ذوق و شوق جن اسباب و موثرات کے تحت تھا اس کی تفصیل کیلئے تو دفتر مدکار ہے۔ لیکن سامنے اور قریب کی بات یہ ہے کہ اس زمانہ کے امراء و سلاطین سب ہی علم کے اسی ذوق میں ڈوبے ہوئے تھے۔ مولانا آزاد نے بلگرام کے ایک امیر روح اللہ خاں کے تعلق جو مختصر ہی دربار کے امراء میں سے تھے اور پنجاب کے مختلف اضلاع جالندھر سیالکوٹ کے کلکٹر رہ چکے تھے، لکھا ہے:-

”ہمیشہ صاحبِ نسل و علم و نسل زریست“

لیکن:-

”در پایانِ عمر کہ سن شریفش از ہفتاد و متجاوز بود، صحیح بخاری و مسلم را بدست

خود کتابت کرد و محشی ساخت“ ص ۲۸۵

خود مولانا کے اپنے نانا میر عبد الجلیل بلگرامی عالمگیری امراء میں تھے۔ اور مختلف طبقات پر سفر ازرہے۔ جس زمانہ میں بھکر (سندھ) میں وہ قانع نگاری کی اہم ذمہ داری کے

عہدہ پر مامور تھے اور فرخ سیر کا عہد تھا۔ یہ عجیب اتفاق پیش آیا کہ سندھ میں اولے
بر سے ان اولوں میں لوگوں کو شکر کی سی مٹھاس محسوس ہوئی۔ میر صاحب نے بھی چکھا
واقعہ کی ان کو تصدیق کرنی پڑی۔ جب معمول واقعات کے سلسلہ میں دربار شاہی تک اس
عجیب واقعہ کا تذکرہ روانہ کیا۔ یہ بات دلی میں استعجاب کی نظر سے دیکھی گئی۔ بلکہ
مولانا پر اتہام لگایا گیا کہ فرخ سیر کی خوشامد میں یہہ لکھا ہے گویا اس کے عہد حکومت
آسمان نے بتا شاہ باری کی، یہہ باد رکھنا چاہتے ہیں۔ قصہ طویل ہے۔ اسی الزام پر
اپنے عہدہ سے معزول کر دے گئے۔ لیکن مولانا کے ذوق علمی کا حال سنئے۔ بخاری
شریف کسی کاتب سے نقل کروائی تھی۔ نظر ثانی باقی تھی۔ بنگر سے جب فرمان شاہی روانہ
ہونے کو تو روانہ ہو گئے۔ لیکن نوشہرہ میں آکر حکم دیا کہ خیمہ خگاہ باغ میں نصب کر دیا
جائے اور بخاری کی تصحیح کا کام جب تک پورا نہ ہوگا، آگے ایک قدم نہ بڑھایا جائے۔
مولانا آزاد بھی ساتھ ہی لکھا ہے کہ خدم و حشم کے ساتھ اس طرح بیچ ٹاپوں میں اتر جانے
کی وجہ سے روز آئے سینکڑوں روپے کے مصارف عائد ہوتے تھے۔ لیکن میر صاحب
پر بخاری کی تصحیح کا شوق اتنا غالب تھا کہ کسی چیز کی پرواہ کئے بغیر وہ اسی وقت نوشہرہ کے
سواد سے روانہ ہوئے، جب بخاری کے ایک ایک لفظ کی تصحیح سے فراغت حاصل ہوئی
اب ان کو یاد آیا کہ میں معزول کیا گیا ہوں۔ دلی آئے پیروی کی غلط فہمی کا ازالہ ہوا،
پھر بحال ہو گئے۔

بیجا پور کے مشہور سلطان ابراہیم عادل شاہ کے تذکرہ میں زبیری نے
بستان میں لکھا ہے کہ۔

”اگرچہ آن زمان خوشنویساں جمع آمدہ بودند۔ لیکن بادشاہ بادشاہ
قلمہا بود ثلث نسخ و تعلقین وغیرہ را باں درجہ حسن و منان رسانید
بود کہ بہ خط خوش قلمان عصر قلم نسخ کشیدہ“۔ ص ۲۴۵

اور ناصر الدین محمود، یا حضرت عالمگیر اورنگ زیب انار اللہ برہانہ کے متعلق تو سب ہی جانتے ہیں کہ اول الذکر کی گزراوقات ہی قرآن نویسی پر تھی۔ اور ثانی الذکر منجملہ اور کاموں کے قرآن نویسی بھی کرتے تھے۔ اور بابر ظہیر الدین غفر اللہ نے تو خاص قرآن نویسی کے لئے ایک مستقل خط ہی ایجاد کیا تھا۔ جس کا نام خط بابر ہی تھا۔ بد اوئی کا بیان ہے کہ :-

”خط بابر ہی را بابر بادشاہ اختراع نمود و مصحفے بآں نوشتہ بمکہ معظمہ

فرستاد۔“ ۲۴۳ ج ۳

جس قوم کے فقیر و عالم و صوفی و روشیں بادشاہ امیر عوام و خواص سب اس رنگ میں ڈوبے ہوں، اس وقت جو کچھ بھی ہو رہا تھا اس پر تعجب نہ کرنا چاہیے۔

آج اس کو کون باور کر سکتا ہے کہ کتابوں کا لکھنا، کتابت کے لئے ساز و سامان اسباب و ذرائع مہیا کرنا ان سب چیزوں کو مسلمانوں نے عبادت شمار کر لیا تھا۔ شیخ علی متقی کے متعلق محدث دہلوی لکھتے ہیں :-

”در بردادن کتب و اسباب کتب و اعانت درین باب بجد بود۔“

انتہایہم ہے کہ۔

بذست خود سیاہی راست می کردند و بطالب العلمانی داوند۔“

شیخ متقی کے مشہور شاگرد ملا احمد بن طاہر پٹن کے رہنے والے ان کے حال میں بھی لکھا ہے کہ اپنے استاد کے نقش قدم پر وہ بھی :-

”مداد برائے نسخہ نویسیاں علم حل می کرد بہ حدے کہ در وقت گفتن درس

ہم حل کردن مرکب مشغول می بود۔“ آثار الکرام ص ۱۹۵

درس بھی جاری ہے اور روشنائی بھی اس لئے گھٹ رہی ہے کہ نسخہ نویسیاں علم میں بانٹی جائے گی۔

ان پاک طینت عاشقوں کو کیا کیا سوچتی تھی۔ ان ہی شیخ متقی کے متعلق محدث دہلوی

نے لکھا ہے :-

”کتابہا از دیار عرب مفید و کیا بہم می رسید نسخ متعددہ ازو است کتاب فرمودہ بہر کس می دادند“

اور صرف یہی نہیں کہ نادر کتابیں لکھ لکھ کر دوسروں کو بانٹا کرتے تھے بلکہ سُننے اور بحث حاصل کیجئے کہ حضرت کا قیام کعبۃ الاسلام کہ معظمہ اور قلب الایمان مدینہ منورہ میں عموماً رہتا تھا جہاں کے کتب خانوں میں ہر قسم کی کتابیں بھری ہوئی تھیں۔ ان کو یہہ تدبیر خوب سوچھی کہ ان ہی نادر کتابوں کو نقل کر کر کے یا دوسروں سے یا بلا معاوضہ نقل کر اکر رکھے۔

”بہ بلاد دیگر کہ آن کتاب آنجا وجود نہ داشت می فرستادند“

آپ سمجھ سکتے ہیں کہ کم و مدینہ جیسے مرکزی علمی مقام میں ہندوستان کا ایک عالم بھیج کر جب مشغلہ جاری کئے ہوئے تھا تو خود اس نے اپنے ملک میں کیا کتابیں نہ بھجوائی ہونگی۔ ان ہی کے دوسرے شاگرد شیخ عبدالوہاب لہنتی جن کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے کہ ایک ایک رات میں ایک ایک نہراریع نقل کر لیتے تھے ان کا ایک عجیب و غریب مشغلہ یہ بھی تھا کہ:-

”کتابے کہ نادر الوقوع کثیر النفع می بود کہ بہ سبب عدم تداول از طلیہ صحت

عائل گشتہ اصول نسخ آں را مھا اکمن بہم رسانیدہ صورت تصحیح می دادند“

گویا آج عموماً یورپ میں ڈاکٹری کی ڈگریاں بھی جس کام کے صلہ میں عطا ہوتی ہیں یعنی پڑانے مخطوط کو اڑٹ کر نا، اللہ کے یہیست بندے بغیر کسی مزد اس کام کو یوں ہی انجام دیتے تھے۔ ڈھونڈ ڈھونڈ کر ان کتابوں کے صحیح نسخے مہیا کئے جاتے۔ تھے۔ کس مہر سی کی وجہ سے جن کے عام نسخوں میں اغلاط بھر گئے تھے پھر صحیح اصول سے مقابلہ کر کے ان کو کتب خانوں میں رکھ دیا جاتا تھا۔ یہ تھی جنون کی وہ شان جو تعلیم کے اس قدیم نظام نے پیدا کی تھی۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ ہندوستان کی گلی گلی کو چہ کوچہ میں دراتوں کی دکانیں کھلی ہوئی تھیں۔

جس وقت جس کی کو جس قسم کی کتابوں کی ضرورت ہوتی تھی ان ہی معمولی معاوضوں میں جن کا ذکر گزر چکا مہیا کر لیتا تھا۔ عربی کا نام تو خیر لوگ اب بھی جانتے ہیں۔ لیکن ان ہی کا ہمصر شاعر ثنائی بھی گزرا ہے۔ اپنے زمانہ میں دونوں ایک دوسرے کے مد مقابل سمجھے جلتے تھے۔ لوگوں پر دونوں کے کلام کا عام اثر تھا۔ ہداونی نے ان دونوں کے دواوین کے تذکرہ میں لکھا ہے:-

”بیچ کوچہ بازارے نیست کہ کتاب فروشاں دیوان این دو کس را
(عربی و ثنائی) در سر راہ گرفتہ ناستیدند و عراقیان و ہندوستانیہ
نیز بطور تبرک می خریدند“ ۲۸۵۔

غالباً نگاہوں میں وہ نقشہ ہندوستان کے شہروں اور قصبوں کا پھر گیا ہو گا جب ہر کوچہ بازار میں کتب فروش کھڑے رہتے تھے۔ اور کتابیں بیچا کرتے تھے۔

آج یہ سمجھا جاتا ہے کہ پریس نے علم کو عام کر دیا۔ یقیناً اس کا کون انکار کر سکتا ہے لیکن پھر بھی حال یہ ہے کہ اگر حکومت کسی کتاب کو ضائع کرنا چاہتی ہے تو ایک حکم سے ہمیشہ کے لئے دنیا سے اس کو نابید کرا دیتی ہے۔ لیکن علامہ عبدالقادر بدایونی نے اکبری دربار کا کچا چٹھا اپنی تاریخ میں چلکے چلکے کھولا اور زندگی بھر جان کی طرح اسے چھپاتے رہے، در اسی بھنک نہ صرف ان کے لئے بلکہ پورے خاندان کی تباہی کے لئے کافی ہو سکتی تھی۔ ملاکی وفات کے بعد کتاب بازار میں آئی یہ جہانگیر کا عہد تھا۔ بادشاہ کو خبر ہوئی۔ قدرتا برہم ہوا۔ اور حکم دیا کہ اس نسخہ کو نابید کر دیا جائے۔ ملا کے لڑکے گرفتار ہو کر حاضر ہوئے۔ مگر پچاروں نے کسی کا غدر کیا۔ کس نے اس کتاب کو ضائع کیا اس کی عدم واقفیت ہے۔ ان کی تو جان بچ گئی۔ لیکن مغل امپائر کی ساری قوت اس کتاب کے معدوم و مفقود کرنے میں خرچ ہو گئی۔ لیکن آج بھی وہ ہمارے در آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ اسی نظام و راقیت کا نتیجہ ہے چھپی ہوئی کتاب کو باسانی جمع کر کے ختم کر دیا

جاسکتا ہے۔ لیکن قلم کی کتابت کو کون روک سکتا تھا۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ میں ایک حیثیت سے کتابوں کی اشاعت عہدِ پریس سے بھی زیادہ آسان تھی۔ آج تو ایک مصنف جب تک کافی رقم جمع نہ کر لے یا کوئی تاجر یا حکومت رحم کھا کر اس کی محنت کے شائع کر لینے کا بیڑہ نہ اٹھائے کتاب شائع کیا، اس کا دوسرا نسخہ بھی نقل نہیں ہو سکتا۔ لیکن جرنلہ میں پیسہ بلکہ پیسہ سے بھی کم فی صفحہ آسانی کتابوں کی نقل کا عام رواج تھا، ہر شہر میں سیکڑوں کی تعداد میں وراق اسی فکر میں مارے مارے پھرتے تھے۔ آپ جس کتاب کے جتنے نسخے چاہتے معمولی سرمایہ سے مہیا کر سکتے تھے۔ صاحبِ حیثیت لوگ تو وراقوں کو باضابطہ اسی نقل نویسی کے کام کے لئے نوکر رکھتے تھے۔ فیضی کے پاس ہمسیوں وراق ملازم تھے جو اس کی کتابوں کی نقل بھی کرتے تھے مطلقاً اور مذہب بھی کرنے تھے۔ مرنے کے بعد فیضی کے کتب خانے سے پانچ ہزار نسخے برآمد ہوئے۔ اور یہ ان کتابوں کے سوا تھے جو خود اس کی کتابوں کے متعدد نسخوں کی شکل میں پائے جاتے تھے۔ لکھا ہے کہ پھٹنے چھٹانے کے بعد صرف نل و من کی متنوی کے متوا نسخے نکلے تھے آج کون یقین کر سکتا ہے کہ شاہی خزانوں میں نہیں امرا کے کتب خانوں میں نہرا رہا نسخے جمع ہوتے تھے۔ آج بھی قسطنطنیہ کے امیروں کے کتب خانے اس کی شہادت ادا کر سکتے ہیں۔ ہندوستان تو لٹ چکا ہے۔ ورنہ دہلی اور آگرہ میں نہیں آپ ہی کے اسی دکن میں بیدر میں خواجہ جہان محمود گاداں کے کتب خانہ میں لکھا ہے کہ :-

”چونتیس^{۳۵} ہزار کتابیں مختلف علوم و فنون کی نکلیں“ جس حلیقہ الاقالیم

اور اب سے

اے عشاق گئے وعدہ فردا لے کر

اب انھیں ڈھونڈ چراغِ رخِ زیبا لے کر

جس طرح شروع میں سٹر میکا لے آنجہانی کی یادداشت تعلیمی سے مقالہ کی ابتدا

ابتدا ہوئی تھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان ہی کے ہم وطن مسٹر ٹامس کول برک کے الفاظ پر آج کی یہ داستان ختم کروں۔ حکومت برطانیہ کو توجہ دلاتے ہوئے انہوں نے لکھا تھا :-

”اس میں کچھ شک نہیں کہ ہندوستان کے علم و ادب کو روز بروز تنزل ہوتا جاتا ہے۔ نہ صرف علماء کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے بلکہ وہ جماعت بھی جس میں یہہو ہر قابل پیدا ہوتے تھے محدود ہوتے جاتے ہیں۔ علوم نظری کا مطالعہ لوگ چھوڑتے جاتے ہیں۔ اگر گورنمنٹ نے سرپرستی نہ کی تو اندیشہ ہے کہ صرف کتابیں ہی نہ مفقود ہو جائیں گی بلکہ ان کے پڑھانے والے بھی مفقود ہو جائیں گے۔ ان مقامات میں جہاں علم کا چرچا تھا اور جہاں دور دور سے طالب علم پڑھنے آتے تھے آج وہاں علم کی کساد بازاری ہے۔“ رسالہ راولپنڈی ۱۹۲۲ء

اب ہم بیچارے مسٹر برک کو مخاطب کر کے اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں :-

آفریں بردل نرم تو کہ از بہر ثواب
کشتہ غمزہ خود را بہ نواز آمدہ

لیکن ان سے یا ان کی قوم سے کیا شکایت ہے جب آج وہ سب کچھ کرنے کے لئے جو شائد غیروں نے بھی نہیں کیا تھا اور نہ کر رہے ہیں ان ہی کے خلاف آمادہ ہو چکے ہیں، دشمن بکف، شمشیر بدست کھڑے ہوئے ہیں جن کے اسلاف کے کارناموں کا اس سرزمین ہند میں یہہو ہلکا سا عکس ہے۔

من از بیگانگان ہرگز ننام
کہ با من انچہ کرداں آشنا کرد

سید مناظر حسن گیلانی

سیاروں پر زندگی کے امکانات

مقصودز جملہ آفرینش مائیم

درچشم خود جو ہر بنیش مائیم

اس دائرہ جہاں چو انگشتری است

بے ہیچ شکے نقش و نگینش مائیم (عمر خیام)

اس موضوع پر تشفی بخش بحث کرنے کے لئے کئی علوم کی ضرورت ہے۔ سب سے پہلے کائنات کی وسعت اور تعداد انجم کا جاننا لازمی ہے۔ ہم کائنات کا ایک سرسری خاکہ کھینچ کر بتائیں گے اور پھر دیکھیں گے کہ اس جم غفیر میں کون اجرام کن حالات میں ہیں۔ زندگی کن صورتوں میں ممکن نظر آتی ہے۔ کیا کوئی جرم ہماری زمین کے شاہد کہیں پایا بھی جاتا ہے یا نہیں۔

مشاہدات فلکی سے کائنات کی وسعت کا صحیح اندازہ صرف پچاس سال کے اندر ہی اندر قائم ہو سکا۔ اس کے لئے بڑی بڑی دوربینوں سے کام لینا پڑا۔ مثلاً لارڈر اس کی چھ فٹ سہوہ والی آرستمان میں۔ صد گاہ لک کی ۳۶ انچ سہوہ والی انعطافی دوربین مونٹ ہلیٹن کیلیفورنیا میں اور سو انچ سہوہ والی دوربین مونٹ ولسن امریکہ میں۔ فوٹو گرافی اور لطیف نگاری کو انتہائی ترقی دینی پڑی جب کہیں پتہ چلا کہ نظام شمسی ہمارے کہکشاں کا ایک ادنیٰ ذرہ ہے۔ اور کائنات میں اس کہکشاں جیسے لاکھوں بلکہ کروڑوں نظام موجود ہیں۔ اس وقت ہر شخص جانتا ہے کہ زمین خود آفتاب کے گرد گھومنے والا ایک چھوٹا سیارہ ہے۔ عطارد، زہرا، زمین، مریخ، مشتری، زحل، یورینس،

پنٹیون' اور پلوٹو کے علاوہ تقریباً تیرہ سو نجمیہ سیارے مریخ اور مشتری کے مابین مختلف مداروں میں آفتاب کے گرد حرکت کرتے ہیں۔

بڑے سیاروں کے ایک یا ایک سے زائد توابع یا قمر بھی ہیں جو ان سیاروں کے گرد بعینہ ایسے ہی گردش کرتے ہیں جیسے سیارے آفتاب کے گرد۔ نظام شمسی ان کے علاوہ مدار تاروں اور شہاب ثاقب سے بھی ملو ہے جو اپنی سرعت رفتار اور حدت بتویر سے غیر فنی اشخاص کو بھی اپنی طرف متوجہ کرا لیتے ہیں۔

ان تمام سیاروں اور توابع کے مدار قطع ناقص کی شکل کے ہیں لیکن عموداً اُردہ سے چنداں مختلف نہیں۔ زمین کے مدار کا قطر ایک سو چھیالیس ملیں یعنی اٹھارہ کروڑ ساٹھ لاکھ میل ہے۔ چونکہ ہماری سالانہ دوڑ اس چکر میں چلی آ رہی ہے اس لئے اس کا نصف قطری یعنی زمین سے آفتاب کا اوسط فاصلہ (۹۳) ملیں میل سہی فاصلوں کی پیمائش میں ابتداءً بطور طول کی اکائی کے استعمال کیا گیا۔

متقدمین کی پہنچ رگل ہی تک تھی۔ ۱۳ مارچ ۱۸۷۷ء کو ولیم ہرشل نامی ہیئت کے ایک نوجوان شیدائی نے یورینس کا پتہ چلایا جو رگل سے تقریباً دو چند فاصلے پر آفتاب کے گرد گھومتا ہے۔ اور جس کے مدار کے نصف قطر کا اوسط طول ایک ہزار اٹھ سو ملین میل ہے۔ یورینس کے انکشاف کے بعد ولیم ہرشل کو بادشاہ انگلستان جارج سوم نے اپنے ذاتی خزانہ سے شاہی منجم کی خدمت پر مامور کیا۔ اور وہ مکرر معاش سے بے نیاز ہو کر اپنی ساری عمر کو کبھی خوشنوں اور سحابوں کے مطالعہ میں صرف کر ڈالا۔ جن کی تعداد ۲۵۰۰ سے متجاوز ہوتی ہے۔ اس کا یہ دعویٰ کہ اس نے خود اپنی بنائی ہوئی دوربینوں سے جتنی دور تک پتہ چلایا کسی اور انسان سے ایسا نہ ہو سکا۔ ایک امر واقعی ہے اس لئے قدر شناس قوم نے اس کی قبر پر لاطینی زبان میں کتبہ کندہ کرایا کہ اس نے آسمانوں کی حصاروں کو منہدم کر ڈالا۔

ہمارے آج کل کے جامعاتی نوجوانوں کو ولیم ہرشل کی زندگی سے سب سے سیکھنا چاہیے
 باوجود اس کے کہ ابتداءً اس کا واحد ذریعہ معاش فن موسیقی تھا۔ اس کی ریاضی کی طبیعت
 معمولی علم حساب تک محدود تھی۔ علم المناظر کے ابتدائی کلیات سے زیادہ کچھ نہ جانتا تھا
 علم ہیئت کا شوق اس کو اعلیٰ ریاضی پڑھایا اور بین سازی سکھایا اور مدت العمر علم کی تحصیل
 میں مصروف رکھا۔

پلوٹو کا فاصلہ آفتاب سے سنٹی اکائی فاصلہ یعنی ۹۳ ملین میل کا ۵۲،۹ گنا
 ہے۔ اور مدت دوری ۲۸،۴ سال ہے۔ مردست یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ
 نظام شمسی پلوٹو پر ختم ہوتا ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ آگے چل کر اس سے بعید بھی کوئی
 سیارہ دریافت ہو جائے۔ واضح ہو کہ پلوٹو کو جنوری ۱۹۳۰ء میں فلیگ اسٹاف کی
 رصد گاہ سے ٹومباگ نامی ایک امریکی منجم نے دریافت کیا۔ پرسیوال لاویل نے
 ۱۹۱۵ء میں اس کی پیشین گوئی کی تھی اور دنیا کی تمام بڑی رصد گاہوں میں اس کی تلاش
 جاری تھی۔ جھوٹا اور بہت دور ہونے کی وجہ سے اس کا پتہ جلد نہ چل سکا۔

نظام شمسی کو چھوڑ کر قریب ترین ستارے تک جانے کے لئے ۲۵ ملین میل
 مسافت طے کرنی پڑتی ہے۔ اس لئے ہیئت دانوں نے بین الگو اکبی فاصلوں کی پیمائش
 کے لئے ایک دوسری اکائی تجویز کی جو نور سال کے نام سے مشہور ہے۔ یہ وہ فاصلہ
 ہے جو نور اپنی ایک لاکھ چھیالیس ہزار میل فی ثانیہ کی رفتار سے کال ایک سال میں طے
 کرتا ہے۔ اس کی مقدار تقریباً چھ ملین ملین میل ہے۔ کائنات کی مسافتوں کے لئے
 ہم اس اکائی اور اس سے ۲۶،۳ گنا بڑی ایک دوسری اکائی سے جو پارسک کہلاتی
 ہے کام لیتے ہیں۔ پارسک کیا ہے ابھی معلوم ہو جائے گا۔

کسی دور کی چیز کا فاصلہ ناپنے کا واحد عملی طریقہ مثلثی پیمائش ہے۔ اس میں
 کیا یہ جاتا ہے کہ ایک کافی لمبا خط مستقیم ناپ لیا جاتا ہے اور اس کے سروں پر

اس دور کی چیز کے سمت نظر میں جو زاویے بنتے ہیں ان کی تعیین کر لی جاتی ہے۔ قاعدہ کے دوزاویئے اور اس کا طول معلوم ہو جانے کے بعد مثلث حل ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح بعید چیز کے فاصلہ کا پتہ چل جاتا ہے۔

ستارے اس قدر دور واقع ہے کہ ان میں سے صرف معدودے چند کے فاصلے اس مثلثی طریقہ سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کی پیمائش کے لئے ہماری زمین کے مدار کا اعشارہ کروڑ ساٹھ لاکھ میل کا قطر نہایت نا کافی ہے۔ سب سے پہلے ۱۸۳۵ء میں بیسل نے ۶۱ گنی (دجاہ کی صورت سماوی کے ایک چھوٹے ستارہ) کا فاصلہ اسی طریقہ سے دریافت کیا۔ اس کو اختلافِ منظر کا طریقہ بھی کہتے ہیں کیونکہ دو مختلف مقاموں سے کسی دور کی چیز کو جب دیکھتے ہیں تو اس کی ظاہری سمتوں کے ہینا ایک چھوٹا سا زاویہ بنتا ہے۔ جس کو زاویہ اختلافِ منظر کہتے ہیں۔ ہیئت کی اصطلاح میں ستارہ کا زاویہ اختلافِ منظر وہ زاویہ ہے جو مدار زمین کا نصف قطر ستارہ پر بناتا ہے۔

بیسل نے ۶۱ گنی کا جو اختلافِ منظر معلوم کیا اس کی قیمت ۳.۷ ثانیہ ہے اور اس سے اس کا فاصلہ ۱۰.۹ نور سال برآمد ہوتا ہے۔ سب سے نزدیک ستارہ نظام شمسی سے باہر پر ایک سیانٹاری ۱۰.۵ قدر کا ایک بہت چھوٹا ستارہ ہے جو خالی آنکھ کو دکھائی نہیں دیتا۔ اس لئے کہ خالی آنکھ کی رسائی صرف چھٹی قدر کے ستاروں تک محدود ہے۔ اس کا اختلافِ منظر ۰.۷۸۵ ثانیہ اور فاصلہ ۲.۴ نور سال ہے۔ اسی صورت سماوی کا ایک دوسرا پہلی قدر کا ستارہ الفا سنٹاری (عقنطورس) ہے جس کا اختلافِ منظر ۰.۷۵۸ ثانیہ اور فاصلہ ۳.۴ نور سال ہے۔ ۰.۷۵۸ ثانیہ وہی زاویہ ہے جو ۲ انچ لمبے خط کے سرے ۴ میل دور کے نقطہ پر بناتے ہیں۔ اسپرلین اور ذنب الدجاہ تقریباً ۶۵۰ نور سال دور ہیں۔ سیریس یا شعرا جو بظاہر تمام ستاروں سے

زیادہ منور نظر آتا ہے۔ اور کلب الکبریٰ صورت سماوی میں واقع ہے۔ ۸۶ نور سال دور ہے۔ اور اس کا اختلاف منظر ۸۰۳۸۔ ثانیہ ہے۔

نور سال سے بڑی اکائی پارسک جس کا ابھی ابھی ذکر کیا گیا ہے وہ فاصلہ کہ مدار زمین کا نصف قطر اس پر ایک ثانیہ کا زاویہ بناتا ہے۔ بالفاظ دیگر اس فاصلہ سے اگر کوئی نظام شمسی کو دیکھے تو زمین آفتاب سے صرف ایک ثانیہ ہٹی ہوئی پائی جائے گی یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ بڑی سے بڑی طاقت کی دور بین بھی آفتاب جیسے منور جسم سے ایک ثانیہ پر زمین جیسے چھوٹے اور منعکس نور سے روشن جسم کا پتہ نہیں چلا سکتی ان واقعات سے ظاہر ہے کہ قریب ترین ستارہ کا اختلاف منظر بھی ایک ثانیہ سے کمتر ہے پس راست مناظری طریقہ سے کسی بیرونی ستارہ کے سیاروں کا پتہ چلانا عمل ناممکن ہے آنکھ سے دیکھنا تو درکنار فوٹو گرافی کی تختی پر بھی ان سیاروں کی شناخت امکان سے باہر ہے نور سال کو اکائی ماننے میں ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ اس کے استعمال سے فوری بات ذہن نشین ہو جاتی ہے کہ جس ستارہ کے بعد کی پیمائش اس اکائی کے ذریعہ کی جاتی ہے اس کا بحالت موجودہ مشاہدہ نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ مصرعہ سال بیشتر کی حالت مطالعہ کجائی ہے۔ اتنی مدت میں خدا جانے اس میں کیا کیا تبدیلیاں واقع ہوئیں۔

پانچ سو نور سال سے زائد بعد کے ستاروں کے لئے مثلثی پیمائش کا طریقہ قطعاً بے سود ہے۔ کیونکہ ان کا زاویہ اختلاف منظر اتنا چھوٹا ہوتا ہے کہ اس کی تعیین ناممکن ہے۔ ہماری فضا پیمائی شاید اس سے آگے نہ بڑھ سکتی۔ اگر اتفاق سے ایک نیا اور انتہائی کارآمد راز منکشف نہ ہوتا۔ طبیعیات کے ذریعہ ایسے حس آلے تیار کئے گئے ہیں (مثلاً حررقتی انبار یا بومیٹر) کہ ان کو دور بینی کے واسطے پرکھ کر دور دور کے ستاروں کی حدتِ تنویر نہایت صحت کے ساتھ ناپی جاتی ہے۔ اسی طرح تجربے کرنے سے معلوم ہوا کہ سیکڑوں ستاروں کی تنویر زمین کے کرہ ہوائی کے اختلافات کو محسوس کر نیکی بعد

بھی متغیر پائی جاتی ہے ایسے ستارے متغیر کہلاتے ہیں۔ ان متغیر ستاروں کی کئی قسمیں ہیں کسی کارنگ بدلتا ہے کسی کی مطلق یا ذاتی تنویر بدلتی ہے۔ یا کوئی دوسرا کمر تنویر کا ساٹا اس کے سامنے آجاتا ہے۔ اکثر و بیشتر ستارے دہرے ہیں جو ایک دوسرے کے گرد اپنے مشترک مرکز ثقل کے اطراف معین مداروں میں خاص خاص دوری مدت کے ساتھ گردش کرتے ہیں۔ کم تنویر کا ستارہ جب زیادہ روشن ستارہ کے بازو سے ہٹ کر سامنے آجاتا ہے تو کسوف کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور حاصل مجموعی تنویر گھٹ جاتی ہے۔ بعض ایسے بھی ستارے ہیں جو اکیلے ہیں لیکن ان کی طبعی ساخت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ علی التواتر مقررہ وقفوں سے پھیلنے اور سکڑنے میں اور اسی انداز سے ان کی ذاتی تنویر بھی بڑھتی گھٹتی ہے۔ ایسے ستارے عموماً دیوہیکل ہوتے ہیں۔ ان کا قطر مدار پرین کے قطر سے بھی بڑا ہوتا ہے۔ دوری کی وجہ سے محض ایک نقطہ دکھائی دیتے ہیں سب سے پہلے ڈلٹا سیفیائی نامی ستارہ میں یہ ارتعاشی کیفیت مشاہدہ ہوئی اور اس لئے ایسے مرتعش ستاروں کو سیفیائی متغیر کہتے ہیں۔ بعض نزدیک کے مرتعش ستاروں کے فاصلے مثلثی طریقوں سے ناپنے کے بعد ان کی ظاہری قدر کو پیش نظر رکھ کر ان کی مطلق قدر یا ذاتی تنویر کا حساب لگایا گیا تو معلوم ہوا کہ ایسے ستاروں کی ذاتی تنویر ان کی مدت ارتعاش کے ساتھ ایک مستقل رابطہ رکھتی ہے۔ مثلاً جن ستاروں کی مدت ارتعاش دو یوم ہے وہ ہمارے آفتاب سے ۳۶۰ گنا منور ہیں جن کے ارتعاش کی مدت ۱۰ یوم ہے وہ آفتاب سے ۱۷۰۰ گنا منور ہیں اور جن کی مدت ۳۶ یوم ہے وہ ۹۶۰۰ گنا روشن ہیں۔ جس کسی ستارہ کی مدت ارتعاش معلوم کی جاتی ہے اس کی ذاتی تنویر بھی اس ضابطہ یا رابطہ کی مدد سے فوراً معلوم ہو جاتی ہے۔ اس تنویر کا اس کی ظاہری تنویر سے مقابلہ کرنے سے ستارہ کا فاصلہ آسانی محسوب کر لیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تنویر فاصلہ کے مربع کے لحاظ سے بالعکس بدلتی ہے۔ جس خوشہ یا گیسوی سحاب یا کوکبی نظام میں ایسے

ستارے واقع ہوں اس طریقہ سے ان خوشوں اور کوکبی نظاموں کا فاصلہ بھی باسانی دریافت ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اسی طریقہ سے دریافت ہوا کہ اندرومیدا (مراۃ مسلسلہ کی صورت سماوی) کا لوہی سحاب ہمارے کہکشاں سے تقریباً آٹھ لاکھ نور سال دور واقع ہے خود ہمارے کہکشاں کی وسعت اس کے کروی خوشوں کو شامل کر لینے کے بعد دو لاکھ تیس ہزار نور سال ہے۔ طیف پیمائی کی مدد سے معلوم ہوا ہے کہ لوہی سحاب ہم سے دور ہٹے چلے جا رہے ہیں طیفی خطوط طیف کے سرخ سرے کی جانب جس قدر زیادہ ہٹے ہوئے نظر آتے ہیں اسی قدر اس طیف والے جرم سماوی کی رفتار جدائی زیادہ ہوتی ہے (اگر جرم ہماری طرف آتا ہے تو خطوط طیف کے بنفشی سرے کی جانب ہٹ جاتے ہیں) سمونچ سہوہ والی دور بین میں لاکھوں کہکشاؤں کا پتہ چلا ہے جب دوسواچ سہوہ والی دور بین مکمل ہو جائے گی تو معلوم نہیں اور کتنے لوہی سحاب با کہکشاں دکھائی دیں گے۔ ان کہکشاؤں کا درمیانی فاصلہ بروئے اوسط ۱۰ لاکھ نور سال ہے۔ خود ہمارے کہکشاں میں ایک لاکھ ملین ستارے ہیں جن میں آفتاب ایک چوتھی قدر کا بونا ستارہ ہے۔ اس کہکشاں کا پورا مادہ آفتاب کی کثیت کا ایک لاکھ ۶۰ ہزار ملین گنا ہے۔ جن میں آندہ ستاروں کی شکل میں منجمد ہوا ہے اور آدھا ہنوز غبار اور گیسوں کی شکل میں بکھرا پڑا ہے۔ کہکشاں کے مرکز ثقل کے گرد جاذبہ مادی کی وجہ سے کہکشاں کا ہر ایک ستارہ گردش کر رہا ہے۔ دور کے ستارے ہمیشہ آہستہ آہستہ گردش کرتے ہیں اور نزدیک کے تیزی کیسا تھ۔ آفتاب کے قرب جوار کے ستارے ۱۰ میل فی ثانیہ رفتار سے مرکز ثقل کے گرد متحرک ہیں اور آفتاب کی اضافی رفتار اس کے ارد گرد کے ستاروں کے لحاظ سے ۳۰ میل فی ثانیہ ہے۔ اس وقت نظام شمسی سارے کا سارا ہرقل کی صورت سماوی کے ایک مقام کی طرف چلا جا رہا ہے۔

لوبی سحاب ہم سے جتنا دور واقع ہیں اس کے متناسب تیزی رفتار کے ساتھ وہ ہم سے دور ہٹے چلے جا رہے ہیں۔ جب ان سحابوں کی تنویر اتنی مدھم پڑ جاتی ہے کہ ان کے طیفی خطوط کا ہٹاؤ ناپا نہیں جاسکتا تو ان کا دھندلا پن یا ظاہری وسعت خود اُن کے بُعد یعنی دوری کی نشانیوں کی نشاندہی کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ سب لوبی سحاب تقریباً مساوی کمیت اور وسعت کے ہوتے ہیں۔ کہکشاؤں کے ہم سے جدا ہونے کی رفتاروں کے مطالعہ سے بعض عجیب و غریب انکشافات مترتب ہوئے ہیں چنانچہ عوا (بوٹیز) کی صورت مساوی کا ایک لوبی سحاب یا کہکشاں ہم سے (۲۴۳۰۰) چوہر میں ہزار تین سو میل فی ثانیہ کی رفتار سے جدا ہو رہا ہے اور اس لئے اس کا حالیہ فاصلہ ۲۳۰ ملین نور سال ہے (اگر ہٹاؤ کی رفتار ۱ کیلو میٹر فی ثانیہ ہو اور فاصلہ ۲۳۰ ملین نور سال میں تو $۱۶۰ = ۱۶۰$ ف) مونٹ ولسن کی ۱۰۰ اینج سہوہ والی دوربین میں ۵۰۰ ملین نور سال کی دوری تک کے سحاب مشاہدہ ہو چکے ہیں۔ جب ان ستاروں سے نور ہماری طرف آنے لگا اس وقت زمین پر آجکل کی سی زندگی کا وہم و گمان بھی نہ تھا۔

ہیئت دانوں کی ایک بڑی جماعت کہکشاؤں کے اس طرح سرعت کے ساتھ ایک دوسرے سے دور ہٹے چلے جانے کی یہ تعبیر کرتی ہے کہ فضا خود پھیلتی جا رہی ہے اور اس کے پھیلاؤ کی رفتار ایسی ہے کہ تمام فاصلے ۱۳۰۰ ملین سال میں دوچند ہو جاتے ہیں۔ کائنات کے حالیہ دور میں ایک ستارہ کا دوسرے ستارے سے ٹکرانا انتہائی نادر واقعہ ہے۔ سر جیمز جینز کے حساب کے بموجب یہ واقعہ کا امکان چھ لاکھ ملین سال میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ خود ستاروں کی عمر آٹھ یا دس ہزار ملین سال سے زائد نہیں ہے۔ اور زمین کی عمر ڈو یا تین ہزار ملین سال کے لگ بھگ ہے۔

اب ہم یہ بتائیں گے کہ نظام شمسی کی تکوین کے متعلق مشاہدات کی بنیاد پر کیا

قیاس آرائیاں کی جا رہی ہیں۔ سامعین اس کے لئے تو ضرور تیار ہوں گے کہ باوجود گونا گوں مفروضات اور اعلیٰ سے اعلیٰ ریاضی کی استعانت کے اب تک کوئی ایسا نظریہ پیش نہیں کیا جاسکا جو حرکیات کے اصول کے لحاظ سے اعتراضات سے بالکل بری ہو لیکن انہیں بڑی حیرت ہو گی جب وہ معلوم کریں گے کہ تحقیقات کے مد نظر ہم یہ ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ ستاروں کے ساتھ سیاروں اور سیاروں کے ساتھ توابع کے نظام کی وابستگی ایک انتہا درجہ نادر واقعہ ہے۔ اگرچہ ثنائی نظام کے دہرے ستاروں کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی ہے۔

سیارگان نظام شمسی کا جب ہم غائر نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ عموماً اسی سمت میں اپنے اپنے محوروں پر گھومتے اور مداروں میں حرکت کرتے ہیں جس سمت میں آفتاب اپنے محور پر گھومتا ہے۔ تقریباً تمام سیارے (باستثناء بعض بنجیہ سیاروں کے) طریقی اشمس کے مستوی یا اس کے ساتھ چھوٹے زاویوں پر مائل مستویوں میں حرکت کرتے ہیں۔ اکثر ذوزنب یعنی دمدار تارے بھی اسی طرح حرکت کرتے ہیں۔ پلوٹو کا مدار البتہ طریقی اشمس سے ۱۷ درجہ پر مائل ہے لیکن ہمارے چاند کا مدار صرف ۵ درجہ مائل ہے۔ دوسرے سیاروں مثلاً مشتری، زحل، یورینس، اور نیپٹون وغیرہ کے توابع بھی طریقی اشمس کے ساتھ چھوٹے زاویوں پر مائل مداروں میں حرکت کرتے ہیں۔ ان امور کو پیش نظر رکھ کر سوڈن کے حکیم سوڈینورگ نے اور اس سے کچھ مدت بعد لیکن غالباً بطور خود ڈرہم کے تھامس رائٹ نے سیارگان نظام شمسی کی تکوین کے متعلق ایک ابتدائی اور کیفی معروضہ شائع کیا۔ اس کی بڑا پر ۱۷۵۵ء میں امینویل کانٹ نے اپنا مشہور نظریہ پیش کیا جس میں فرض کیا گیا ہے کہ نظام شمسی پورے کا پورا ایک ابتدائی منتشر گیس کی سیلاب سے پیدا ہوا ہے۔ اس سیلاب کے مختلف حصے اپنے اختلاف کشش کی وجہ سے مختلف کثافت کے خظوں میں جمع ہونے لگے زیادہ کثیف والے

اجزاء مرکز کی طرف گزنا شروع کئے لیکن چونکہ گیس کا عام طور پر پھیلنے کا رجحان ہوتا ہے اس رجحان کا وجہ سے مرکز کی طرف اتر آنے والے اجزاء گھومنے پر مجبور کئے گئے جس کا آخری نتیجہ یہ ہوا کہ سارے کا سارا سحاب ایک خاص سمت میں گھومنے لگا۔

ابتدائی سحاب کی گردش کے متعلق کانٹ کا یہہ معروضہ اصول حرکیات کے لحاظ سے بالکل غلط ہے۔ نظام شمسی کا کوئی نظریہ قابل قبول نہیں ہو سکتا جب تک کہ بقائے راوی میا حرکت کا اہم اصول حرکیات ٹوٹنے نہ پائے۔ اس اصول کی اہمیت کے مد نظر ہم اب غیر رسمی طریقہ پر اس کی سرسری تفہیم کرنا چاہتے ہیں۔ جب کوئی وسیع جسم حرکت کرتا ہے تو اس کے مختلف ذرات کی کمیت محور گردش سے ان کے فاصلوں کا مربع اور زاویہ رفتار کا حاصل ضرب ہمیشہ مستقل رہتا ہے تا وقتیکہ اس جسم پر کوئی بیرونی قوت عمل نہ کرے۔ یا تو پہلے ہی سے سحاب کو حالت گردش میں فرض کر لینا چاہیے یا اس پر بیرونی اثرات عائد کر کے اس کے اندر گردش حرکت پیدا کی جانی چاہیے۔

لاپلاس نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف اسپریشیوں ڈوسٹم ڈوموڈ مطبوعہ ۱۷۸۹ء میں سحابی مفروضہ کو ریاضی کے سانچے میں ڈھال کر زیادہ محقول بنانے کی کوشش کی۔ اس نے ابتدا ہی سے سحاب کو حالت گردش میں فرض کیا جوں جوں سحاب ٹھنڈا ہوتا گیا اس کے اجزاء سکڑ کر مرکز سے قریب تر ہوتے گئے۔ اور اس طرح مصرعہ بالا اصول کے تحت ان کی محوری گردش تیز ہوتی گئی جب تک کہ اتنی تیز ہو گئی کہ استوائی حصوں کی مرکز گریز قوت کشش ثقل پر غالب آگئی تو وہ ایک حلقہ کی شکل میں اصل سحاب سے جدا ہونے لگے مختلف اوقات میں مختلف حلقے جدا ہو کر سیاروں کی شکل میں رونما ہوئے۔ اس نظریہ میں بھی حرکیات کے مصرعہ بالا اصول کی خلاف ورزی اس طرح ہوتی ہے کہ نظام شمسی کے سب سے بڑے ارکان کی مجموعی کمیت سارے نظام کی کمیت کا صرف ایک حصہ ہے لیکن ان کا زاویہ معیار حرکت کل مجموعہ کا ۹۸ فیصد ہے جو بے حد زیادہ قیاس ہے۔ معینہ اجداد شدہ حلقے زحل کے

حلقوں کی طرح طلقے ہمارے ہو سکتے ہیں کہ وہ کسی شکل میں منجمد نہیں ہو سکتے۔ انوس ہے کہ ہم ان تفصیلات میں جا نہیں سکتے۔ اول تو بغیر ریاضی کے ان کو سمجھنا انہما درجہ مشکل ہے۔ اور اگر ایسا کیا بھی گیا تو اصل مطلب فوت ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم سرسری طور پر چند جدید تریماٹ کا خاکہ پیش کریں گے جو ان اعتراضات سے بچنے کے لئے اختیار کئے گئے جیمبر لین اور مولٹن پھر سر جیمز جزائر اور بعد کو ٹلسٹن اور جیمبر لین نے فرض کیا ہے کہ زمانہ ماضی میں آفتاب سے بڑا ایک دوسرا ستارہ بھٹکتا ہوا اس کے قریب آپہنچا اور اس کے تجاذبِ مادی سے ایک طرف آفتاب کے قریبی اور دوسری طرف بعیدی رقبے متلاطم ہونے لگے۔ جو موجدین وقتاً فوقتاً اس طرح ٹھہریں ان کا اکثر اذہ فتنہ انگیز ستارہ کی رفتار کی سمت میں کئی مرتبہ کھینچا ہوا آیا اور جب ستارہ دور ہوتا گیا تو آفتاب کی طرف واپس پلٹ گیا۔ اس میں سے بہت سارا تو آفتاب پر گر پڑا اور اپنی توانائی اُس کو دیکر اس میں محوری گردش پیدا کر دی اور چونکہ رمدہ مختلف سیاروں اور پھر اسی طرح اُن کے توابع کی شکل میں منجمد ہو گیا۔ حرکیات کے اصول کی مزید رعایت کی خاطر ٹلسٹن اور جیمبر لین نے اس نظریہ میں یہ تبدیلیاں کیں کہ آفتاب کو ثنائی تار فرض کیا۔ شریک کی کیت آفتاب سے بہت چھوٹی قرار دی اور بجائے قریبی رسائی کے باہر سے آنوالے ستارہ کی شریک آفتاب سے ٹکری کرادی۔ شریک کچھ تو شرانگیز ستارہ کے ساتھ غائب ہو گیا اور کچھ آفتاب کے موجودہ سیاروں وغیرہ میں تبدیل ہو گیا۔ تصادم کا نظریہ اگرچہ بظاہر زیادہ دلچسپ اور موزوں معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی میکانیات سے ہمیں بہت کم واقفیت ہے۔ اس لئے کہ اب تک ایسا کوئی واقعہ مشاہدہ نہیں ہوا۔ بہر حال ان نظریوں سے خواہ وہ قابل تسلیم ہوں یا نہیں ایک نہایت اہم نتیجہ ضرور برآمد ہوتا ہے وہ یہ کہ سیاروں کا نظام کی تکوین صرف انتہائی مخصوص حالتوں ہی میں ممکن ہے جب تک ایسی حالتیں ایک جگہ جمع نہ ہوں کوئی ستارہ سیاری نظام سے آراستہ نہیں ہو سکتا۔

پہں کائنات میں ستاروں کی افراط کے باوجود سیاروں کی تکوین ایک انتہائی نادر کثرت ہے۔ لیکن یہ بھی نہیں تصور کیا جاسکتا کہ یہ کثرت صرف ہمارے نظام شمسی ہی کی حد تک محدود و مخصوص ہے۔

زندگی کی حقیقت تو اب تک کسی کو معلوم نہ ہو سکی۔ البتہ اس کے اسباب کا اندازہ ہماری زمین کے حیوانات و نباتات کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر کیا جاسکتا ہے۔ ستاروں کی حرارت اتنی تیز ہے کہ ہمارے آفتاب کی نوعیت کے ستاروں کی سطحی تپش چھ ہزار درجہ مئی ہے۔ اور مرکز پر کم از کم بیس ملین درجہ مئی۔ بعض بڑی تنویر کے ستاروں کی سطحی تپش ۱۲ ہزار درجہ مئی سے بھی زائد ہے۔ اور ان کی مرکزی تپش ۲۰ ملین درجہ سے کچھ زیادہ ہی ہوگی۔ چند ایسے بھی ستارے ہیں جیسے ابطالجوز اردو غیرہ جن کی سطح پر غالباً ۳۰۰۰ درجہ مئی سے زیادہ تپش کا ثبوت نہیں ملتا بھٹنڈے اور غیر منور ستاروں کا وجود بھی بہت ممکن ہے۔ ستارے اگرچہ تنویر اور حجم میں ایک دوسرے سے ہزاروں گنا چھوٹے پڑے ہیں۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ کیت میں سب تقریباً مساوی ہیں۔ کوئی ستارہ کسی دوسرے سے کمیت میں زیادہ سے زیادہ سو گنا بڑا یا سو گنا چھوٹا ہی ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ کا اختلاف نہایت ہی شاذ و نادر ہے۔ کمیتوں میں اس قدر قریبی توافقی سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ تمام ستاروں کی تکوین ایک ہی طریقہ پر ہوئی۔ اور نیز یہی ماننا پڑتا ہے کہ اشعاع کی وجہ سے ان کی جو توانائی مسلسل خارج ہوئی جا رہی ہے اس کی تلافی بھی سپہوں کے لئے ایک ہی طریقہ سے ہوتی ہے۔ اس تلافی کے متعلق حالیہ رائے یہ ہے کہ ستاروں کے اندرونی حصوں میں جہاں تپش بے انتہا تیز ہے ہیڈروجن ہیلیم اور دوسرے زیادہ کمیت یا وزن جوہر کے عناصر بنتے ہیں۔ اور از روئے حساب ان جوہر کے بن جانے کے بعد جو جوہری کمیت بچ جاتی ہے وہ کلیڈائیڈ ٹائمن کی رو سے توانائی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح ستارہ کی عمر جیسے جیسے بڑھتی ہے ویسے ہی

اسکی ہیڈرجن کا ماری گھٹ کر دو گھنٹہ زیادہ وزن جوہر کے عناصر کی تعداد سالتا بڑھتی جاتی ہے۔ لیکن ستاروں کی توانائی میں نمایاں کمی نہیں ہونے پائی۔ (دفعہ ہوکر ہیلیم کا ایک جوہر کثیت میں ہیڈرجن کے پورے چار جوہر کے برابر نہیں ہوتا۔ بلکہ ان سے خفیف سا کم کثیت کے اس گھٹاؤ کی توانائی میں تبدیلی اشعاع کی برفوری کا باعث ہے) کرڈر ہا کو کبھی طیوف گزشتہ صدی کے وسط سے لیکر اب تک مطالعہ ہوئے ہیں۔ مارورڈ کی رصد گاہ کی ایک عورت میں ایسی کمین نے جس کے انتقال کا ابھی ابھی سوگ منایا گیا ہے پانچ لاکھ سے زائد طیوف مرتب و مدون کئے۔ ان کے معائنہ سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ جو کیمیائی عناصر زمین پر موجود ہیں کائنات کی تمام چیزیں انھیں سے بنی ہیں۔ ستارہ ہوکر سیارہ ہمارا آفتاب ہوکر فضا کے انتہائی مقام کا لوبی سحاب یا کہکشاں چھوٹی چیز ہوکر بڑی سب ۹۲ کیمیائی عناصر ہی سے بنے ہیں۔ اگرچہ آفتاب پر مرنار من لاکھوں طیف نگاری کے ابتدائی دور میں ایک ایسے عنصر ہیلیم کا پتہ چلایا جو زمین پر اس وقت تک دریافت نہ ہوا تھا لیکن بعد کو سرولیم ریمزے اور اس کے شرکار نے اس گیس کو نہ صرف کلیو یا سٹ معدنی سے جدا کیا بلکہ اس کو یورینیم ریڈیم وغیرہ جیسے تابکار اشیاء کے جوہری تکتس کا آخری مستخرج ثابت کیا۔ اب یہ ہو پاپانی اور زمین سے کافی مقدار میں حاصل کیا جا رہا ہے۔ اگر آفتاب پر پورے ۹۲ عناصر اب تک مشاہدہ نہیں ہوئے ہیں تو یقیناً آگے چل کر ہو جائیں گے۔ لیکن کوئی جدید عنصر اب تک کسی جرم سماوی پر اپنے وجود کا ثبوت پیش نہیں کیا۔ البتہ پرانے عناصر بعض اوقات خاص حالات میں جدا گانہ طیوف ظاہر کر کے رونما ہوتے ہیں لیکن سانی کے ساتھ شناخت بھی کر لئے جاتے ہیں۔

جدید تجربہ خانوں میں جوہری شکست درخت کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تمام عناصر ایلکٹرون پروٹون اور نیوٹرون ہی کی ترکیب سے بنتے ہیں۔ پروٹون اکائی مثبت برقی بار کا حامل ذرہ ہے۔ ایلکٹرون اس کے مساوی منفی بار کا، اور نیوٹرون جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ انہر تیا ہوا ذرہ ہے۔ پروٹون اور نیوٹرون کی کمیتیں تقریباً مساوی ہیں۔ ایلکٹرون

کی کثیت پر ڈیوٹن یا نیوٹرون کی کثیت کا صرف $\frac{1}{18}$ حصہ ہے۔ حال میں ایک چوتھا ذرہ پوزیٹرون بھی دریافت ہوا ہے۔ اس کی کثیت ایکٹرون کے مساوی ہے۔ لیکن برقی بار مثبت رکھتا ہے اور پروٹون کے بار کے برابر ہے۔ پوزیٹرون عموماً مادہ کی موجودگی میں رونما نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ پروٹون آگے چل کر نیوٹرون اور پوزیٹرون کا مرکب ثابت ہو۔ جو ہر ایٹم بحیثیت مجموعی عموماً انبرقایا ہوتا ہے۔ پس اس کے پروٹونوں اور ایکٹرونوں کی مجموعی تعداد برابر برابری ہوتی ہے۔

حالیہ قیاس کے بموجب جوہر ایک مرکزہ مشتمل ہے جس کے اندر اس کی تقریباً تمام کثیت مرکوز ہے اور وہ جلد پروٹونوں اور چند ایکٹرونوں کا مرکب ہے۔ مرکزہ کے باہر مختلف مداروں میں جو ایکٹرون گھومتے ہیں ان کا حاصل مجموعی منفی بار طاکر ہی جوہر اپنی طبعی حالت میں انبرقایا ہوتا ہے۔ بیرونی ایکٹرون ایک مدار سے دوسرے مقررہ مداروں میں جست لگا سکتے ہیں۔ اس عمل سے توانائی ایک خاص طول موج کے نور کی شکل میں خارج ہوتی ہے۔ جو اس کے مناظری طیف کے ایک متین خط کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ سب سے سادہ ہیڈروجن کا جوہر ہے جس کے مرکزہ پر صرف ایک واحد پروٹون ہوتا ہے۔ اور اس کے باہر کے حلقے میں بھی ایک ہی ایکٹرون ہوتا ہے۔ اس کے بعد کا سب سے زیادہ سادہ جوہر ہیلیم کا ہے جس کے مرکزہ میں دو پروٹون اور دو نیوٹرون ہوتے ہیں اور باہر کے دو حلقوں میں دو ایکٹرون۔ اس لحاظ سے ہیلیم کے جوہر کی کثیت ہیڈروجن کے جوہر کی کثیت کا تقریباً چوگنا ہوتی ہے۔ اسی طرح ان سے زیادہ پیچیدہ جوہر میں علی الترتیب ایک ایک بیرونی ایکٹرون زیادہ ہوتا ہے اور ان کے وزن جوہر کی نسبت سے مرکزہ میں پروٹونوں اور نیوٹرونوں کی تعداد پائی جاتی ہے۔

یہ امر بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ستارہ جیسے گرم جرم پر زمین کی طرح کی کسی بھی قسم کی زندگی ناممکن ہے۔ اگرچہ ولیم ہرشل جیسے مشاہد نے طبیعیات و حیاتیات سے

نادانگہ ہونے اور اس زمانہ کی عام قلت معلومات کی وجہ سے قیاس آرائی کی جی کہ آفتاب کا اندرونی حصہ سرد ہے اور اس میں ہر قسم کے جاندار (حیوانات و نباتات) پر لطف زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اگر زندگی کی فی الحقیقت کہیں تو قح کیا جاسکتی ہے تو وہ بڑے سیارے ہی ہیں۔ جو اپنے آفتاب سے نور اور دیگر اقسام کی توانائی حاصل کر سکتے ہیں۔ اور محسوس اور نسبتاً ٹھنڈے ہونے کی وجہ سے کوہ ہوائی (جس میں آکسیجن کا ہونا ضروری ہے) اور پانی سے بھی مہیا ہو سکتے ہیں۔

اب ہم نظام شمسی کے مختلف سیاروں کا طبعی نقطہ نظر سے جائزہ لینا چاہتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ دور بین طیف پیمائے عکاسی حرارتی انبار اور ذرات طبع ان کی جسامت نکالتے پیش کیائی ترکیب اور علی الخصوص ہوا اور پانی کے سراپوں کی نسبت کیا معلومات فراہم کرتے ہیں ایک مختصر تقریر یا تحریر میں ان پر سرسری بحث بھی مشکل ہے تاہم کوشش کی جائے گی کہ بغیر ریاضی کی ریاضت اور طبیعیات کی تلخ طبعی کے ان معلومات کو سامعین کے ذہن نشین کرایا جائے۔

انسان ابھی بتا نہیں سکتا کہ زندگی کیوں شروع ہوئی۔ البتہ ہمیں یہ بخوبی معلوم ہے کہ جاندار اجسام کی ساخت کیسی اور ان کی کیائی ترکیب کیا ہے۔ ان امور پر غور کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نباتات و حیوانات کے اجسام کی تیاری کاربن کے جوہر کی ایک ایسی خاصیت پر منحصر ہے جو باسٹنا، سلیکون کسی اور عنصر میں نہیں پائی جاتی۔ سلیکون میں بھی یہ خاصیت اتنے وسیع پیمانہ پر نہیں دیکھی گئی جتنی کاربن میں ہے۔ کاربن کے جوہر بڑی بڑی تعداد میں ایک دوسرے کے ساتھ ملکر پیچیدہ مگر بالعموم دیر پا کیائی مرکب پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً کاربوہائیڈریٹ پروٹائیں وغیرہ۔ پس کسی جرم سماوی پر زمین کے ماثل زندگی صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کہ وہاں کاربن وغیرہ کے پیچیدہ نامیاتی مرکبوں کی پیدائش کے اسباب فراہم ہوں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ تپش ایک

اوسط معینہ صد سے زیادہ بڑھ جائے اور نہ زیادہ گھٹ جائے۔ اس جرم کے کرہ ہوائی میں کافی آکسیجن اور کچھ کاربن ڈائی آکسائیڈ ہوا اور اس کی سطح پر پانی کی افراط ہو۔

کرہ ہوائی کا وجود جرم سادی کی تپش اور اس کی قوت جاذبہ پر منحصر ہے۔ نظریہ متحرک سے ثابت ہوتا ہے کہ گیس کے سالمات تیزی کے ساتھ تمام سمتوں میں حرکت کرتے ہیں۔ اس کو برتن میں بند کرتے ہیں تو ان سالمات کے ٹکرانے ہی سے دیواروں پر دباؤ محسوس ہوتا ہے۔ جب حرارت بڑھتی ہے یا گیس کی کثافت یا مقدار بڑھتی ہے تو دباؤ بھی بڑھتا ہے۔ اضافہ تپش کی صورت میں سالمات کی رفتار بڑھ جاتی ہے۔ دوسری صورت میں تعداد سالمات فی اکائی حجم میں اضافہ ہوتا ہے۔ برتن کی دیواروں سے ٹکرانے کے علاوہ سالمات آپس میں بھی ٹکراتے ہیں اور اس طرح ان کی مام توانائی آپس میں بٹ جاتی ہے خواہ وہ ایک ہی گیس کے سالمات ہوں یا مختلف گیسوں کے آمیزہ کے۔ دو باہمی تضادوں کے مابین گیس کے سالمات کا اوسط آزاد راستہ بہت چھوٹا ہوتا ہے مثلاً نام نہاد خلائی نلی میں جس میں گیس کا دباؤ پارے کے $\frac{1}{10}$ ملی میٹر کے قریب ہوتا ہے اس کا طول ایک انچ کا صرف پچیسواں حصہ ہی ہے

گیس کے سالمات کی اوسط رفتار اس کی مطلق تپش کے جذر المربع کے راست مناسب ہوتی ہے اور اس کی کمیت کے جذر المربع کی بالعکس متناسب۔ مطلق تپش سے مراد وہ تپش ہے جو مطلق صفر تپش یعنی -273 درجہ مئی سے ناپی جاتی ہے۔ پس واضح ہے اس کی قیمت مئی تپش میں 273 درجہ اضافہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے مطلق تپش سے پست تر تپش کا تصور ناممکن ہے۔ اس تپش پر سالمات کی رفتار صفر ہو جاتی ہے۔ کائنات کی کسی بین النواکی فضاء میں بھی اس سے کمتر تپش نہیں ہو سکتی۔ کہکشاؤں کے تاروں کی تصویر سے اس فضاء کی تپش عموماً 2 درجے مطلق سے کچھ ہی کم ہوگی۔ تجربہ خانوں میں اسی صدی کی طبیعی معلومات کے ذریعہ انتہائی کوشش کے بعد خصوصاً کیمبرلگ اونس کے

مسائی سے مطلق تپش کے ۱۱۲۹۔ درجہ تک رسائی ہو سکی اور برقی مزاحمت کے طریقوں سے اس کی صحیح پیمائش بھی کی جاسکی۔ لیکن مطلق صفر تک ہنوز کوئی شے ٹھنڈی نہ کیا جاسکی۔ نظریہ متحرک سے یہ بھی محسوس کیا جاسکتا ہے کہ گیس کے سالمات کی مجموعی تعداد کی کوئی کسر کس اوسط رفتار کی حد سے متجاوز ہو سکتی ہے۔ اور اس طرح کن حالات میں وہی ہوئی گیس کے کتنے سالمات ناتناہی بڑی رفتار کے ساتھ متحرک ہیں۔ واضح ہے کہ کرہ ہوائی کی چوٹی پر جہاں گیس کی کثافت اقل ہے گیس کے سالمات کی رفتار عموماً بہت تیز ہوتی ہے۔ زمین کے ستباب مادی کے باوجود وہاں چند سالمات ضرور فضا میں اس طرح فرار ہو جاتے ہیں کہ پھر واپس نہیں ہو سکتے۔ ایسی فراری رفتار کی قیمت آبائی دریافت کی جاسکتی ہے۔ اس کا مربع مستقل تجاذب اور زمین کی دو چند کمیت کے حاصل ضرب کو زمین کے نصف قطر پر تقسیم کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اس حساب سے زمین کے سالمات کی رفتار فرار ۱۱ میل فی ثانیہ برآمد ہوتی ہے۔ جینز کے حساب کی روش سے اگر رفتار فرار اوسط سالمی رفتار کی چوگنا ہو تو ۵۰ ہزار سال کے اندر ہی کرہ ہوائی سارے کا سارا مفقود ہو جائے گا۔ اگر رفتار فرار اوسط سالمی رفتار کی ۱۰ گنا ہو تو یہ صورت طبعی سال میں پیدا ہوگی۔ اگر ۵ گنا ہو تو ۲۵ ہزار طبعی سال میں۔ ستاروں کی عمر اس مدت کو تقریباً تین گنا کہہ سکتے ہیں۔ مصرعہ بالا ضابطہ سے ہم نظام شمسی کے تمام ارکان کے لئے سالمات کی رفتار فرار محسوس کر سکتے ہیں۔ اس حساب سے ہمارے چاند اور عطارد جیسے چھوٹے کرہوں پر اس وقت کرہ ہوائی کی قطعاً کوئی توقع نہیں بشرطی دراصل وغیرہ کے بڑے تعلق بھی جو عطارد سے کچھ ہی زیادہ جسامت رکھتے ہیں کرہ ہوائی سے معز ہونے چاہئیں۔ چاند پر تو آئے دن کرہ ہوائی کے عدم وجود کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ جب یہ ستاروں کے سامنے سے گزرتا ہے تو ستارے اس کے پیچھے چھپتے وقت اچانک غائب ہو جاتے ہیں۔ (بتدریج نہیں) اور چاند جب ان سے آگے بڑھ جاتا ہے تو وہ اچانک نظر آنے لگتے ہیں۔

عطارد کا جب سطح آفتاب پر سے مرور ہوتا ہے یعنی جب کبھی وہ قرص آفتاب پر سے گزرتا نظر آتا ہے تو عین تقابل کے وقت عطارد کے کنارہ بعید پر شفق کے آثار نہیں دکھائی دیتے جیسا کہ زہرا کے مرور کی صورت میں ہوتا ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ دوسرے اور بھی مشاہدات ہیں اس رائے پر مجبور کرتے ہیں کہ عطارد پر کرہ ہوائی نہیں ہے اور زہرا پر جو زمین کی جوڑ کا سیارہ ہے تقریباً اتنی ہی ہوا ہے جتنی کہ زمین پر اس وقت موجود ہے۔ مریخ پر ہوا ہے مگر بہت کم راست مشاہدات سے بڑی دوہینوں میں اس پر اب حرکت کرتے نظر آتے ہیں بشرطی زل' یورینس اور نیپٹون جیسے بڑی کیت کے ستاروں پر حساب کی رو سے کافی ہوا ہونی چاہیے۔ اور مشاہدات سے بھی اس کی بخوبی توثیق ہوتی ہے۔

اب ہم ہماری زمین کے کرہ ہوائی کی مختصر تاریخ بیان کریں گے۔ اور بتائیں گے کہ اس عرض مدت میں اس کے اندر کیا کیا تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ تاکہ ان معلومات کی روشنی میں دوسرے سیاروں پر زندگی کے امکانات کا پتہ چل سکے۔ ہم نے پہلے ہی کہہ دیا ہے کہ زندگی کا اصل راز اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ کائنات میں چونکہ مساوی حالات کے تحت مساوی کیفیت رونما ہوتی ہے اس لئے ہم صرف قیاس کر سکتے ہیں کہ جن سیاروں کی ہستی طبیعی و کیمیائی حالات زمین کے مشابہ یا مماثل معلوم ہوتے ہیں وہاں زمین کی طرح زندگی ممکن ہے۔ زندگی کا ہونا لازمی نہیں لیکن مشاہدات اس کی تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ مریخ پر جس کی ہستیت اب بھی ایک حد تک زمین کے مشابہ نظر آتی ہے کم از کم نباتات کا وجود ہی اس کی موسمی تبدیلیوں کے ساتھ اس کے رنگ کی تبدیلیوں کو منطبق کر سکتا ہے۔

ہم نے جینز کا حوالہ دیکر بتایا ہے کہ اگر کسی سیارے کی گیس کے سالمات کی فراری رفتار ان کی جذر اور سطح مریخ رفتار کی پانچ گنا ہو تو اس کا کرہ ہوائی عملاً برقرار رہتا ہے۔ زمین کے لئے فراری رفتار ۱۱ میل فی ثانیہ ہے۔ پس اگر کسی گیس کے سالمات کی اور سطح رفتار

۴۱ میل فی ثانیہ سے کم تر ہو تو پہ گیس اس کے کرہ ہوائی سے باہر نہ جاسکے گی۔ ہوا میں ٹنڈروجن آکسیجن، آرگون، آبی بخارات، کاربن ڈائی آکسائیڈ، ہیڈروجن، نیٹون، کربون، ہیلیم اور وزن اور زمینوں موجود ہیں۔ آبی بخار کے سوا بقیہ سب کی مقداریں سطح زمین کے قریب تقریباً غیر متبدل ہیں اور جس ترتیب میں ان کے نام دئے گئے ہیں اسی ترتیب میں ان کی مقداریں بھی پائی جاتی ہیں۔ آبی بخار صرف ۵ میل کی بلندی تک ہی پایا جاتا ہے۔ اس کے بعد ہوا بالکل خشک ہوتی ہے۔ ان تمام گیسوں میں ہیڈروجن سب سے ہلکی ہے۔ اس لئے اس کی اوسط رفتار سب سے زیادہ تیز ہے اور صفر درجہ می پر ۱۱۵۰ میل فی ثانیہ ہے جو معیاری فراری رفتار ۴۱۰۰ سے کم ہے۔ اس کے برابر ہونے کے لئے ہیڈروجن کی تپش ۸۸ درجے ہونی چاہیے جو حالیہ دور میں کبھی نہیں ہوتی۔ پس ان دنوں کرہ ہوائی کی کوئی گیس فرار نہیں ہو سکتی۔ دس میل کی بلندی کے بعد سے ہوا میں چونکہ انتصابی رد میں کمزور ہوتی ہیں اس لئے اس کے اجزاء ترکیبی کے تناسب میں فرق آ جاتا ہے۔ فرید بلند یوں پر ہوا میں زیادہ تر ہیڈروجن اور ہیلیم جیسی ہلکی گیس ہی موجود ہوگی۔ شہاب ثاقب عموماً ۱۰۰ یا ۲۰۰ میل بلندی سے دیکھنے لگتے ہیں لیکن ضیا شمالی و جنوبی کے مٹا ہر ۶۰ یا ۷۰ میل کی بلندی سے شروع ہو کر ۶۰۰ یا ۷۰۰ میل کی بلندی پر ختم ہوتے ہیں۔ اگر ہوا کی کثافت نیچے سے لیکر اوپر تک ایک ہی ہوتی تو کرہ ہوائی کی بلندی غالباً $\frac{1}{10}$ ۵ میل سے زائد نہ ہوتی۔ اس کو معادل کرہ ہوائی کی بلندی کہتے ہیں۔ اس کی کمیت پوری زمین کی کمیت کے دس لاکھویں حصہ سے بھی کمتر ہے زمین کی پوری سطح اگر ہوا کر دی ہوتی تو ہوا کا وزن اس پر ۳۳ فٹ گہرے کرہ آب کے وزن کے برابر ہوتا۔

ہیلیم اور ہیڈروجن گیسیں زمانہ ماضی میں جب کہ زمین کی تپش کافی بلند تھی اپنی تیزی رفتار کی وجہ سے کرہ ہوائی سے بالکل غائب ہو گئیں اور اب ان میں سے غالباً اُس زمانہ کی کوئی گیس باقی نہیں ہے۔ ہیڈروجن تو ہوا میں از سر نو داخل نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہیلیم کا استخراج

تباکاری اشیاء کے کتر سے مسلسل جاری ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہوا میں اس کی جو مقدار ہونی چاہیے اُس کی صرف ایک حقیر کسر ہی مشاہدہ ہوتی ہے۔ ہوا کے بلند حصوں میں بھی جہاں اس کی موجودگی کی توقع ہو سکتی ہے اس کی مقدار بہت ہی قلیل ہے۔ اس لئے کہ ضیاء شمالی و جنوبی کے طیف میں سلیم کے خطوط نہیں دکھائی دیتے البتہ آکسیجن اور نائٹروجن کے کافی خطوط موجود ہیں۔ رات کے وقت طیف ناکو جب کئی گھنٹوں تک آسمان کے نور کی تشریح کے لئے کھلا چھوڑتے ہیں تو نوٹو گرافی کی تختی پر آکسیجن کے متعلقہ سبز و سرخ ضیائی خطوط جن کے طول موج علی الترتیب ۵۵۷۷، ۶۳۰۰، ۶۳۶۴، ۶۳۸۰ انگسٹروم میں رونما ہوتے ہیں۔ یہ طیفی خطوط اصطلاح میں ممنوعہ کہلاتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ تپش و کشاف وغیرہ کی معمولی حالت میں دکھائی نہیں دیتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علی العموم کسی طیفی خط کے نور کا اشعاع اس وقت ہوتا ہے جب کہ جوہر توانائی کی ایک بلند سطح سے اتر کر پست تر سطح پر پہنچتا ہے۔ عام طور پر جوہر توانائی کی کسی ایک حالت میں ثانیہ کے دس کروڑوں وقفہ تک بھی نہیں ٹھیرتا۔ لیکن ۵۵۷۷ طول موج کے بنر خط کی پیدائش کے وقت آکسیجن کا جوہر ۵۔۱۰ ثانیہ کے لئے ۱ کی توانائی (یعنی ۳.۴ ایلکٹرون وولٹ) کی سطح پر گویا سٹاکر D کی توانائی (یعنی ۲.۰ ایلکٹرون وولٹ) کی سطح پر اتر آتا ہے۔ اس طرح یہاں پہنچ کر وہ فرید ۱۰۔۱۰ ثانیہ تک دلمیتا ہے اور پھر صرف ایلکٹرون وولٹ کی توانائی کی سب سے پست سطح پر اتر پڑتا ہے۔ ان سطحوں پر ٹھہرتے وقت اگر اس کا تصادم ہیڈروجن یا ہیلیم کے کسی جوہر یا سالمہ سے ہو جائے تو یہ جوہر ستانے والے لیکن توانائی سے بھرپور آکسیجن کے جوہر سے اس شدت کی مار کھاتا ہے کہ اسی رفتار اچانک فراری رفتار سے بڑھ جاتی ہے۔ چنانچہ ہیلیم کے جوہر کی رفتار ۵.۱ میل فی ثانیہ سے متجاوز ہو جاتی ہے۔ اور ہیڈروجن کے لئے اس کا دو چندان اس طرح اب بھی ہیڈروجن اور ہیلیم کے جوہر کو ہوائی سے خارج ہوئے چلے جا رہے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ کوئی بھولا بھٹکا انسان بم کے گولہ سے ٹکرا کر اڑ جائے۔

زمین چونکہ مثل دوسرے سیاروں کے آفتاب کے بیرونی حصہ سے بنی ہے اس لئے اس کی کیمیائی ترکیب بھی وہی ہونی چاہیے جو آفتاب کی ہے۔ فلذات کی حد تک تو تقریباً ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن گیسوں کی نسبتوں میں بہت اختلاف ہے۔ ہیڈروجن کے جواہر کی تعداد آفتاب کے اندر اس کی مجموعی تعداد جواہر کی ۹۵ فی صد ہے۔ لیکن زمین پر ہیڈروجن کے جواہر کی تعداد بہت کم ہے اور تقریباً اتنی ہی ہے جتنی کہ الو مینیم نو ہے وغیرہ کی ہے۔ نائٹروجن کی مقدار زمین پر نسبت آفتاب یا ستاروں کی تناسبی مقدار کے کئی سو گنا کم ہے۔ آفتاب پر ہیلیم کی افراط ہیڈروجن کا سوان حصہ ہے لیکن زمین پر اس کا صرف کروڑواں حصہ ہے۔ نیون کی افراط بھی زمین پر نسبت ستاروں کے ایک کی ۵۰۰ ملین کسر ہے۔ البتہ آکسیجن چونکہ دوسرے عناصر کے ساتھ ل کر کیمیائی مرکبات کی شکل اختیار کرتی ہے زمین پر کافی مقدار میں موجود ہے گو اس میں کوئی شک نہیں کہ زمین کے ابتدائی دور میں جب کہ اس کی حرارت انتہا درجہ تیز تھی زمین کا ذاتی کرہ ہوائی سارے کا سارا سالمات کی سرعت رفتار کی وجہ سے فضا میں تباہ ہو گیا۔ جب زمین ٹھنڈی ہونے لگی تو اس کے پچھلے ہوئے مادے میں سے آبی بخار کاربن ڈائی آکسائیڈ اور دوسری گیسیں خارج ہوئیں اور از سر نو ایک دوسرا کرہ ہوائی بنائیں۔ جب زمین اور زیادہ ٹھنڈی ہوئی تو آبی بخار سمندروں کے پانی میں تبدیل ہوا اور کثیر مقدار میں نباتات پیدا ہونے لگے۔ ان کا کلوروفل آفتاب کی روشنی میں کاربن ڈائی آکسائیڈ سے کاربن حاصل کر کے آکسیجن کو آزاد کرنا شروع کیا۔ پُرانے گنجان جنگلوں کا کاربنی مادہ زمین میں دفن ہو کر معدنی زغال اور پٹرولیم کی تیاری ہونے لگی اور اس طرح پھر سے کرہ ہوائی میں آکسیجن آزاد حالت میں داخل ہو گئی اور حیوانات کی زندگی کا سامان تیار ہونے لگا مینون کرپٹون، زمینون کی سالمی رفتار میں زمین کی حدت حرارت کے دور میں واری رفتاروں سے متجاوز تھیں۔ اس لئے ان کا بہتیرا حصہ اُٹ گیا اور اس کی تلافی نہ ہو سکی۔ البتہ ہیلیم کی تلافی تا بکاری تکسر سے ہو جاتی ہے۔ لیکن ”پس قیام پذیر“ آکسیجن کے جواہر کے تھپڑوں سے

وہ اب بھی کرہ ہوائی سے باہر اڑی چلی جا رہی ہے۔ آرگون کا وزن جو ہر ہم ہونے کی وجہ سے اس کے سالمات کی رفتار زیادہ مدت تک فراری نہ رہ سکی اس لئے اب بھی کرہ ہوائی میں اسکی مجموعی مقدار کافی لینے تقریباً ایک حصہ فی صد موجود ہے۔

اب ہم ہمارے سب سے نزدیک کے پڑوسی چاند کا سرسری حال بیان کرنا چاہتے ہیں۔ طین حالت میں اس پر زمین کی کشش مادی سے مد و جذر کا ایسا اثر پڑا کہ اس کی محوری گردش کی مدت بڑھتے بڑھتے دوری مدت کے برابر ہو گئی۔ اس لئے اس کا ایک ہی رخ ہمیں دکھائی دیتا ہے اور اس کا دن ہمارے تقریباً ۲۴ یوم کے برابر ہے۔ اور رات بھی اتنی ہی لمبی۔ دن کو آفتاب کی بے پناہ دھوپ سے اُس کی تپش ۱۲۰ درجہ می تک بڑھ جاتی ہے اور رات کو ۸۰ درجہ تک گھٹتی ہے۔ چھوٹی کمیت کی وجہ سے اس پر گیس بُلک نہیں سکتی۔ اب اس پر نہ پانی کا قطرہ ہے نہ ہوا کا ایک ذرہ۔ ننگے پر بت اور چٹیل میدان کے سوا اگر اس پر کوئی اور چیز دکھائی دیتی ہے تو صرف لمبی لمبی چوڑی دراڑیں اور (چاندنی راتوں میں) چمکتی ہوئی بائک لکیریں ہیں جو بعض پہاڑوں کی چوٹیوں سے چاروں طرف شعاعوں کی شکل میں دور دور تک چلی جاتی ہیں۔ ایسے غفل کرہ پر زندگی اگر کبھی کسی طرح شروع بھی ہوئی ہوگی تو فوراً مٹ بھی گئی ہوگی۔ بعض افسانہ نویسوں جیسے سٹرایچ، جی۔ ویلزنے چاند کے دراڑوں میں کچھ سچی پانی ہوا اور پانی کو محفوظ کر کر چوینٹوں جیسے بڑے سر اور ریشی دست و پا والی مخلوق کو عقل و فراست کے ساتھ برسرِ اقتدار بنایا ہے۔ اور لوہے کے عوض سونے کی افراط بنا کر شائد یورپ کی ندر پرست قوموں کو زمین کا سونا اور دوسری معدنی پونجیاں ختم کرنے کے بعد چاند پر مسلط ہونے کی رغیب دلائی ہے لیکن شخص جانتا ہے کہ یہ سب تفریح طبع کے لئے خیال کے پندے باندھے گئے ہیں۔ چاند سچ پوچھو تو کبھی بھی زندگی کا حامل نہیں تھا۔ عطار دھجی چھوٹا ہونے کی وجہ سے کرہ ہوائی سے معرا ہے۔ قربت آفتاب اس کو بھی بالآخر مجبور کر دی کہ اپنی دوری مدت میں صرف ایک ہی مرتبہ محور پر چکر لگائے۔ آفتاب کی تمازت اتنی شدید ہے کہ

زمین کا کوئی جاندار وہاں پرورش نہیں پاسکتا۔

مریخ اور زہرا ہمارے قریب ترین سیارے ہیں۔ مریخ ہماری زمین کی نسبت آفتاب سے زیادہ دُور اور زیادہ چھوٹا ہے۔ اور زہرا زیادہ نزدیک اور تقریباً مساوی کمیت و حجم کا سیارہ ہے۔ پرسیوال لاول نے فلیگ اسٹاف اریزونا کی رصد گاہ میں مریخ کا مدتوں مشاہدہ کیا۔ سب سے پہلے شیا پر ملی نے اس پر ایک خط کو دوسرے خط سے ملانے والی نمایاں لکیریں دیکھیں اور ان کے لئے اطالوی زبان میں کنالی نام تجویز کیا۔ لاول نے اس لفظ کو انگریزی لفظ کنال یعنی نہر سے تعبیر کر کے ان لکیروں کو انسان کی بنائی ہوئی نہروں کا رتبہ عطا کیا۔ لاول کی محنت و استقلال قابلِ ستائش ہے۔ اس کے مساعی سے ثابت ہوا کہ مریخ پر ہوا اور کچھ پانی اب بھی موجود ہیں۔ قطبین پر جاڑے میں برف و یخ کی ٹوپیاں بنتی ہیں (مگر صرف چند ہی رینچ موٹی) اور گرما میں پگھل جاتی ہے۔ لاول کا خیال تھا کہ مریخ پر انسان جیسی علم و نہر کی ماہر مخلوق آباد ہے جو پانی اور ہوا کے قحط سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے انتہائی جدوجہد میں مصروف ہے لیکن فلیگ اسٹاف کی دوربین سے زیادہ طاقت والی دوربینوں ذریعہ مشاہدہ کر کے لاول کے ہم پلہ سمجھوں نے زمانہ حال میں اس خیال کی تردید کی ہے۔ اول تو جن خطوط کو نہروں سے منسوب کیا جاتا ہے وہ سیدھی نہیں ہیں اور نہ مسلسل۔ مریخ پر پانی اتنا کم ہے کہ اتنے بڑے پیمانہ پر نہر میں بنا کر استوائی صحراؤں کو قطبین کی برف کے پگھلے ہوئے پانی سے سیراب کرانے کی کوشش بعید از فہم ہے۔ مسٹر ایچ۔ جی ویز نے اپنے ایک افسانہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ مریخیوں کی ایک جماعت اپنے کوہ کو چھوڑ کر زمین پر اتر آئی اور ہم انسانوں سے زیادہ ترقی یافتہ اور مہذب ہونے کی وجہ سے بطور غذا انسانوں کا خون پینا شروع کی۔ بالآخر غریب زمین کے جراثیم کا (جن کو انہوں نے از روئے علم حکمت اپنے کوہ پر نیست و نابود کر دیا تھا) شکار بن گئی۔ انسانوں اور داستانوں کی چھوڑ کر سائنس و فک تحقیق کے ساتھ یہ کہہ جاسکتا ہے کہ مریخ پر زندگی اب اپنے آخری دور میں سے گزر رہی ہے۔

کچھ نباتات موسم بہار میں تازہ دم ہو جاتے ہیں لیکن اس مختصر اور عسرت کی زندگی کے جاری رہنے کی بھی اُمید کم نظر آتی ہے۔ یہی شمار سے کچھ زیادہ مدت نہ ہوگی کہ چاند کی طرح مرتیج پر بھی زندگی کے کوئی آثار باقی نہ رہیں گے۔

زہرا ہوا اور بروں میں لدا ہوا سیارہ ہے۔ اس پر ابرائے دبیز ہیں کہ اس کی حقیقی سطح کو چھپا دیتے ہیں۔ اس کی گردش کے متعلق بھی کوئی قطعی رائے قائم نہیں کی جاسکتی آفتاب کے قریب ہونے کی وجہ سے اس کی دوری مدت ۲۲۵ یوم ہے لیکن تدجرو کا اثر اس کی محوری گردش کو اتنا سست کر دیا ہے کہ اس کا دن ہمارے چار یا پانچ مہفتوں کے برابر ہو گیا۔ اس کی سطح پر ابر کی زیادتی سے دھوپ کا اثر کم محسوس ہو سکتا ہے۔ اس کے کرہ ہوائی میں اس وقت آکسیجن بہت کم ہے لیکن کاربن ڈائی آکسائیڈ کی افراط جس سے ظاہر ہے آگے چل کر اس پر نباتات کا نشوونما ہو سکے گا اور پھر ان کے اثر سے کاربن ڈائی آکسائیڈ کی آکسیجن آزاد ہو کر حیوانات کی زندگی کا سامان بھی مہیا ہونا ممکن ہے سردست تو اس پر زندگی کے کوئی آثار نہیں نظر آتے۔

جب ہم نظام شمسی کے بڑے سیاروں پر نظر ڈالتے ہیں تو مشتری کو سب سے بڑا پاتے ہیں۔ اس کا زمین سے بڑے سے بڑا فاصلہ ۶۰۰ ملین میل ہے۔ اور چھوٹے سے چھوٹا فاصلہ ۳۶۷ ملین میل ہے۔ پہلی وضع میں اس کا ظاہری قطر ۳۲ سکند ہے اور دوسری وضع میں ۵۲ سکند۔ نیز محوری گردش کی وجہ سے وہ پورا گول نہیں بلکہ چپا کرہ نظر آتا ہے۔ اس کے گھومنے کی مدت ۱۰ گھنٹوں سے بھی کم ہے۔ داغباؤں شمسی کے مطالعہ سے آفتاب کے استوائی رقبوں کی محوری گردش کی مدت ۲۴ یوم دریافت ہوئی ہے۔ اور قطبین کے رقبوں کی گردش کی مدت اس سے زیادہ ہے جس سے ظاہر ہے کہ آفتاب ایک گھسی کرہ ہے۔ اس قسم کا گردش کی مدت کا تفاوت مشتری کے رقبوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس پر ۱۱ پٹیاں ایک دوسرے سے صاف طور پر جد او خط استوا کے

متوازی گھومتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں بمعینہ بڑے سیاروں کے حاشیے ان کے وسطی تہوں سے نسبت بہت کم روشن نظر آتے ہیں۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہیں کہ ان سیاروں کو بڑی گہرائی کے کرہ ہوائی ڈھانچ رکھے ہیں۔ مشتری اپنے قطبین پر صاف دبا ہوا نظر آتا ہے۔ ۱۸۷۸ء سے مشتری کی سطح پر ایک واضح و ممتاز سرخ دھبہ دکھائی دیتا ہے جو استوا کے متوازی سمت میں گھومتا ہے۔ اور باوجود خفیف تغیر سیارہ کا ایک متقل مظهر ہے۔ نظری استدلال اور براہ راست پیمائش سے مشتری کی تپش - ۱۴۰ درجہ مئی دریافت ہوئی ہے۔ اور اس کی ذاتی حرارت کا ذرا بھی پتہ نہیں۔

حلقوں کو چھوڑ کر زحل کی عام شکل و شباهت مشتری کے مائل نظر آتی ہے لیکن انکی پیٹیاں مشتری کی پیٹیوں کی طرح ایک دوسرے سے علحدہ نہیں ہیں۔ اور ان کی وضاحت بھی کم ہے۔ اس کی محوری گردش کی مدت تقریباً سو اسی گھنٹے ہے۔ اس کو بھی ایک بہت گہرا کرہ ہوا گھیر رکھا ہے قطبین کے پاس زحل نسبت دوسرے سیاروں کے بہت زیادہ دبا ہوا ہے۔ اس کا استوائی منطقہ عموماً زرد رنگ کا ہے اور قطبین کے پاس سنہری مائل ٹوپی ہے اسکی تپش - ۱۵۵ درجہ مئی ہے۔ زحل کے حلقے دراصل اس کے ایک ٹوٹے ہوئے قمر کے ٹکڑے ہیں جو کئی زمانہ میں اس کے بہت قریب آگیا تھا اور تباہی تفاوت سے پارہ پارہ ہو گیا۔ ان کا طیف بتاتا ہے کہ یہ ٹکڑے تمام تر ٹھوس ہیں۔ گیلی نہیں اور زحل کے گرد گھومتے ہیں۔ نزدیک کے حلقے کے ٹکڑے زیادہ تیز رفتار سے اور دور کے حلقے کے کمرے رفتار سے۔

یورینس کا قرص چپا نظر آتا ہے لیکن نیپٹون کا تقریباً گول۔ طیف پیمائی کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ یورینس کی محوری گردش کی مدت ۳۱ گھنٹے ہے اور نیپٹون کی مدت ۱۵ گھنٹے بڑا۔ منٹ ہے جو نظام شمسی کے تمام بڑے سیاروں کی گردش کی مدت سے زیادہ ہے۔ اس طرح مشتری اور زحل باہم دیگر بہت مشابہ ہیں۔ یورینس اور نیپٹون بھی آپس میں بہت

مشابہت رکھتے ہیں۔ راست پیمائش سے یورینس کی تپش ۱۸۰۰ درجہ مئی سے پست تر دریا ہوئی ہے۔ نیپٹیون کی تپش زیادتی بعد کی وجہ سے اور بھی کم ہوگی۔ چونکہ بڑے سیاروں کے گرد ایک یا ایک سے زائد قمر گردش کرتے ہیں اس لئے کلیہ تجاذب کی مدد سے ان کی کمیتیں بڑی صحت کے ساتھ محسوب کیجا سکیں۔ ان کے فاصلے اور ظاہری حجم معلوم ہونے سے ان کے حقیقی حجم اور پھر ان کے ذریعہ کشافت بھی بخوبی شخص ہو سکی زمین کی اوسط کشافت پانی کے مقابلہ میں $\frac{1}{5}$ ہے۔ چاند کی $\frac{1}{10}$ عطار و زہرا اور مریخ کی کشافیتیں ان دو قیمتوں کے مابین ہیں۔ لیکن مشتری زحل اور نیپٹیون کی کشافیتیں بالترتیب ۳۴، ۱۱، ۵۱، ۲۷، ۱ اور ۵۸، میں جو بہت ہی طویل ہیں زحل کی اوسط کشافت تو پانی سے بھی کمتر ہے حالانکہ آفتاب جیسے گہری کرہ کی اوسط کشافت تقریباً ۱۴۰ ہے۔ پس اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان سیاروں کا بیشتر حصہ رقیق گیسوں ہی پر مشتمل ہے۔ دراصل ان کا مرکزی حصہ زمین کی طرح پہاڑی ہے۔ اس کے گرد بڑی عمیق بیخ جمی ہوتی ہے اور اس کے اوپر وسیع کرہ ہوائی ہے۔ اتنا وسیع کہ اس کو دور بین میں بھی دیکھنے سے نظر اس کرہ ہوائی میں سے گزر کر بیخ کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ روبرٹ ولڈٹ کی رائے کے بموجب (جس نے ان سیاروں کی طبعی حالات کا بہت عمیق مشاہدہ و مطالعہ کیا ہے) مشتری کے قلبی پہاڑی کرہ کا نصف قطر ۲۲۰۰۰ میل ہے۔ اس کے گرد بیخ کی تہیں ۱۶۰۰۰ میل موٹی ہیں اور کرہ ہوائی کی گہرائی ۶۰۰۰ میل ہے۔

زحل کے قلب کا نصف قطر ۱۴۰۰۰ میل ہے، بیخ کی موٹائی ۶۰۰۰ میل اور کرہ ہوائی کی گہرائی ۱۶۰۰۰ میل ہے۔ ان ہوائی کروں کے بیرونی حصوں کی اوسط کشافت بہت طویل ہے۔ پس وہ ہیڈروجن اور ہیلیم ہی کے ہو سکتے ہیں۔ مشتری اور زحل کے طیف کے نارنجی اور زرد حصوں میں گہرے انجذابی بند مشاہدہ ہوتے ہیں۔ یورینس اور نیپٹیون کے طیف میں تقریباً سارے کے سارے سرخ اور زرد حصے انجذابی بندوں سے بھر پور ہیں۔

ای لئے ان سیاروں کا رنگ دور بین میں سبز نظر آتا ہے۔ یہ بند بڑی تحقیق کے بعد امونیا اور دلدلی گیس کے بندوں سے منطبق ہوئے ہیں۔ پس واضح ہے کہ ان سیاروں کے کرہ ہوائی میں ہیڈروجن اور ہیلیم کے نیچے امونیا اور دلدلی گیس کی کثیر مقدار موجود ہے۔ مشتری اور زحل پر غالباً امونیا چھوٹی بوندوں یا قلموں کی شکل میں اڑتی پھرتی ہوگی لیکن یونٹس اور نیپٹون پر وہ منجمد ہو کر برف کی تہوں پر جم گئی ہوگی یا پانی میں حل ہو کر محلول خود منجمد ہو گیا ہوگا کیونکہ ان سیاروں کی تپش اور بھی زیادہ پست ہے۔ اسی لئے ان کے کرہ ہوائی مشتری و زحل کی نسبت زیادہ صاف نظر آتے ہیں اور ان میں دلدلی گیس کی دبازت بہت زیادہ ہے۔ پس اس سے واضح ہے کہ غیر معمولی بڑی کمیت کے سیاروں کی ابتدائی گیس فراہم ہوتے نہیں پائیں اس لئے ان پر ہیڈروجن کی ابتدائی افراط برقرار رہی۔ جب یہ سیارے ۳۰۰ درجہ مئی تپش پر پہنچے تو غالباً ان کی سطح پر کے کوہے کے کم آکسیجن والے مرکبوں کے زیر اثر ان کے کاربن ڈائی آکسائیڈ اور ہیڈروجن میں کیمیائی تعامل ہو کر دلدلی گیسیں اور بھاپ پیدا ہوئی۔ اس کے بعد جب سیاروں کی تپش اور بھی کم ہو گئی تو کرہ ہوائی کی ہیڈروجن اور نیٹروجن میں تعامل ہو کر امونیا گیس تیار ہوئی۔ تپش جب ۱۰۰ درجہ مئی تک اتر آئی تو بھاپ سے سمندر بنے جن کے پانی میں آگے چل کر امونیا سلفیورائیڈ، سٹیروجن اور ہیڈروکلورک ایسڈ گیس جیسی زہریلی گیسیں حل ہونے لگیں مشتری کی نسبت زحل کی تپش کمتر ہے۔ اس لئے اس پر امونیا گیس کا جزو بھی نسبت دلدلی گیس کے کم ہے۔ یونٹس اور نیپٹون پر سردی اتنی زیادہ ہے کہ وہاں امونیا گیس خود منجمد ہوئی ہوگی۔ اور اس طرح ان سیاروں پر اس کی مقدار دلدلی گیس کی نسبت اور بھی کم ہے۔ مشاہدات اور نظریہ دونوں اس رائے کی تائید کرتے ہیں کہ نظام شمسی کے بہت بڑے سیاروں پر ایسے نباتات و حیوانات کی جو ہماری زمین پر نشوونما پاتے ہیں قطعاً کوئی امید نہیں۔ ہمارے اس طویل مقالہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات میں اگرچہ کروڑوں کہکشا

اور ان میں بحساب ستارے تاہم سیاروں کی تکوین ایک انتہائی نادر واقعہ ہے لیکن کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ نظام شمسی کے سوا کسی اور ستارے کے ساتھ سیارے نہیں ہیں۔ زندگی سیاروں ہی پر ممکن ہے مگر وہ بھی خاص خاص سیاروں پر جن کی کمیت پیش و غیرہ موافق حال ہوں۔ گو طبیعی حالات کے بدلنے سے زندگی کا ارتقا جانداروں کو بدلے ہوئے حالات کے تحت زندہ رہنے دیتا ہے۔ لیکن یہ ارتقا غیر محدود نہیں۔ آخر ایک نہ ایک وقت آباد سیاروں کی زندگی کا فنا ہونا بھی ناگزیر ہے۔

نوٹ :- اس مقالہ کی تیاری میں رصد گاہ جامعہ پرنسٹن امریکہ کی جدید تحقیقات و انکشافات سے طبیعی و کیمیائی حالات نظام شمسی کے متعلق بہت مدد لی گئی۔

اسٹراٹو مر مائل انگلستان ڈاکٹر اسپنسر جونز کی جدید تصنیفات

سے بھی استفادہ کیا گیا۔ والسلام

محمد عبدالرحمن خان

فیروز شاہ بہمنی

ابوالنظر تاج الدین فیروز شاہ بہمنی دکن کے اُن جلیل القدر سلاطین میں سے ہے جنکو دکن کا ستراج اور ہیر و کہنا چاہیے۔ اس کا عہد حکومت دکن کا بام ترقی تھا۔ آٹھویں صدی عری کے وسط میں سلطنت بہمنی کی بنیادیں رکھی گئیں اور ایک پاکیزہ نصب العین کے ساتھ اس کی ترقی ہوئی۔ جس مدوجزر کے ساتھ یہ سلطنت نویں صدی میں پہنچی تھی وہ کبھی امید افزا اور کبھی شگن معلوم ہوتے تھے۔ بالآخر ۱۳۹۷ء میں اس سلطنت کا سفینہ جہاں فیروز شاہ کے سپرد کیا گیا جو نویں صدی کا بہت بڑا ہیرو ہے۔ پس بہت ٹنگن ماحول میں جب کہ اغیار کے ہاتھوں سلطنت بربدھکا لگ رہا تھا اور ڈرتھا کہ یہ نوخیز سلطنت اپنے بلند مقام سے ہٹ جائے، فیروز شاہ نے نہ صرف اپنے بزرگوں کی لاج رکھ لی اور گر گئی ہوئی سلطنت کو سنبھالا بلکہ اس کو ایسی مضبوط ٹہنا بوں سے جکڑ دیا کہ وہ عرصہ دراز کے لئے مستحکم ہو گئی۔ فیروز شاہ سیاست کا بہت بڑا ناخدا تھا جس کی سیاست کے تمام گوشوں پر نظر پڑتی تھی۔ اس نے گھر میں تمام قوموں اور روایتوں کا مطالعہ کیا اور باہر اپنے ہمسایہ سلطنتوں کے سیاسی تعلقات پر وسیع نظر ڈالی اور معقول تدبیروں سے ان کا جواب دیا۔ فیروز شاہ ایک بہت بڑا مصلح بھی تھا جس نے سیاست اور معاشرت میں بڑی اصلاحیں کیں۔ اہل دکن کے دل و دماغ میں ایک تلام اور معاشرت میں ایک تہمتج برپا کر دیا۔ اور زندگی کا نیا سطح نظر پیدا کر کے ایک جدید سوسائٹی بنائی۔ چنانچہ پُرانے لوگ فیروز شاہ کے زمانے میں زندگی کی اس رفتار کو پہچان نہیں سکتے تھے۔ فیروز شاہ ایک بہت بڑا عالم بھی تھا جس کا علمی شغف ایک افسانہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ دکن کا معلم اور استاد ہے جس نے اپنی زندگی بھر اپنی رعایا کی علمی و اخلاقی خدمت کی اور کئی

علم کے بڑے بڑے خزانے جمع کر دئے جس کی علم نوازی سے گلبرگہ دنیا کی ایک بڑی اکاڈمی بن گیا تھا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فیروز شاہ ہی کا درخشاں عہد ہے جب کہ سلطنت بہمنی کی روشنی دکن کے باہر پڑنے لگی اور دنیا اس سلطنت سے روشناس ہوئی۔ ورنہ باہر کے لوگ اس سلطنت کو بہت کم جانتے تھے۔ دکن کا مشہور مورخ فرشتہ لہتا ہے کہ ”سلطان فیروز شاہ بہمنی بہ شوکت و عظمت از دیگر شامان بہمنیہ امتیاز نام داشت و آن خاندان بہ او بلند آوازہ گشت“

فیروز شاہ بہمنی کی صحیح تاریخ پیدائش بتانا بہت مشکل ہے۔ قیاس یہ ہے کہ ۱۱۷۲ء میں پیدا ہوا ہوگا۔ کیونکہ فرشتہ لکھتا ہے کہ اس کے چچا داؤد شاہ کے انتقال کے وقت اس کی عمر سات سال اور اس کے بھائی احمد شاہ کی عمر چھ سال تھی۔ اس حساب سے اس کی تاریخ پیدائش ۱۱۷۲ء قرار پاتی ہے۔ جو ممکن ہے صحیح ہو۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ اپنے چچا محمد شاہ اول کے عہد میں پیدا ہوا تھا جو سلطنت بہمنی کا ایک تعمیری عہد ہے۔ کیونکہ ملار الدین بہمنی شاہ کے عہد میں اس سلطنت کی افتاد پڑی پھر اس کے جانشین محمد شاہ اول کے عہد میں جو ۱۱۷۹ء سے شروع ہوا تھا اس سلطنت کے حدود خال آراستہ کئے گئے۔ مرکزی اور مقامی حکومتوں کی تشکیل کی گئی۔ تمام اعضاء سیاسی ہم آہنگ کئے گئے۔ خارجی و داخلی مسلک کا تعین کیا گیا۔ بڑے ترزک و اقشام کے ساتھ شاہی دربار سجائے گئے۔ اور بار کے بیچ میں بہمنیوں کا مشہور تخت فیروزہ بچھایا جاتا تھا جس کی ضیاء پاشی دیکھنے والوں کو چکا چوند کر دیتی تھی۔ اور اس کے دلچسپ قصے دور دور تک سنائے جاتے تھے۔ اس طرح یہ عہد ایک بہت بڑا آغوش تربیت تھا۔ جس میں آئندہ نسلوں کی خاطر خواہ تربیت ہوئی۔ فیروز شاہ اس عہد سے اپنے اولین نقوش لیکر دنیا میں آیا جو اس کی

اُمید غفلت کی نشاندہی کرتے تھے۔ اس کے تین سال کے بعد اس کو اس کے چچا زاد بھائی محمد شاہ ثانی کا پُر سکون عہد ملا جس میں جنگ و جدل کی جگہ صلح و آشتی کے دروازے کھول دئے گئے۔ یہ ایک دوسرا تخلیقی عہد ہے جس میں سب سے پہلے اہل ملک کی مذہبی اور اخلاقی تربیت کا سامان جمع کیا گیا۔ پچھلے تین سال میں جو قیام سلطنت سے گزرے تھے سوائے سیاسی جوڑ توڑ اور ہمایہ سلطنتوں کی وار و گیر کے کوئی قابلِ قدر علمی و اخلاقی کام نہیں ہوا۔ اور اس تاسیسی زمانہ میں اس کی توقع بھی نہیں رکھی جاتی۔ محمد شاہ ثانی بہمنی خاندان کا پہلا بادشاہ ہے جس نے علمی خدمت کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ اس کے عہد میں یہ کوشش کی گئی کہ جنگ و جدل سے دامن چھڑا کر حکومت کی تمام خدمتیں تعلیم و تعلم کے لئے وقف کر دیں۔ محمد شاہ دوم ایک علم دوست بادشاہ تھا جس کو اس کی علایا ارسطو کے نام سے پکارتی تھی۔ اس لئے سب سے پہلے ملک میں علم کے دیے روشن کئے۔ لائق علماء جمع کئے اور جگہ جگہ درس گاہیں قائم کیں۔ علماء اور طلباء کے لئے وظائف مقرر کئے۔ چنانچہ اس کی علم دوستی کی وجہ سے گلبرگہ میں علماء کا ایک بہت بڑا جھگٹھا ہو گیا تھا۔ ان علماء میں استاد الاساتذہ فی فضل اللہ تھتھا جو دنیا سے اسلام کے مشہور فاضل علامہ سعد الدین کا شاگرد ہے۔ بہمنی دربار کی مہمان نوازی سے یہ بھی کھینچا آیا۔ اور علم دوست بادشاہ بہمنی کی سرپرستی میں علم کی روشنی پھیلانی شروع کی۔ سیکڑوں طالبانِ علم اس کے ارد گرد جمع ہونے لگے۔ اس کے چشمہ فیض سے فائدہ اٹھانوالے عوام کے علاوہ شاہی خاندان کے افراد بھی تھے۔ محمد شاہ نے اپنے چچا زاد بھائیوں کو جو فیروز خاں اور احمد خاں کے نام سے موسوم تھے فضل اللہ کے حلقہٴ درس میں شریک کر دیا۔ ان دونوں بھائیوں نے جو فیروز شاہ اور احمد شاہ کے نام سے بادشاہ ہوئے کب علم کا پورا حق ادا کیا۔ اور خصوصاً فیروز خاں نے جو غیر معمولی طور پر ذہین اور طباع و اتع ہوا تھا اپنے استاد فضل اللہ سے ایسا فائدہ اٹھایا جس کی تاریخ میں بہت کم مثال ملتی ہے۔

استاد کا ہر سبق اس کے دل میں انگلیں پیدا کرتا اور ہر درس اس کے دماغ میں ایک ہیجان برپا کرتا تھا۔ بالآخر یہ اپنے بیش بہا ذخیرہ معلومات کے ساتھ اپنے استاد سے بھی آگے بڑھ گیا۔ اور جب وہ ان معلومات کے ساتھ بہنی تخت پر بیٹھا تو دکن کے ہر گوشے میں زندگی کی لہریں دوڑ گئیں۔

فیروز شاہ کو بہنی تخت آسانی سے نہیں ملا۔ یہ دنیا کے اُن مشاہیر میں ہے جن کو اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے کشاکش زبیت کے بڑے منجھٹار میں سے گزرنا پڑا اور سیاست کے بڑے نشیب و فراز طے کرنے پڑے۔ جن ناگوار حالات کو منلو کب کے یہ نامر مرام ہوا تھا وہ بہنی تاریخ کا ایک دلچسپ مرقع ہے۔ یوں تو محمد شاہ دوم کے اوائل عہد میں یہ ولیعہدی کے لئے نامزد تھا۔ اور اس کی بلند پایہ تعلیم و تربیت اس کے کامیاب مستقبل کا پیام دیتی تھی۔ ملک میں کئی مرتبہ اس کی علمی و علمی قابلیت کے مظاہرے ہو چکے تھے جو ملک کے ذی شہر طبقوں کو مطمئن کرتے تھے۔ اور سچی بات یہ ہے کہ محمد شاہ دوم نے اس کو اپنی جانشینی کے لئے اس وجہ سے نامزد کیا تھا کہ اس سے بہتر کوئی وارث تخت نہیں تھا۔ چنانچہ فرشتہ کہتا ہے کہ محمد شاہ فیروز خان کی ان الفاظ میں تعریف کرتا تھا کہ ہمارے خاندان میں فیروز خاں سے زیادہ کوئی فرد لائق نہیں ہوا۔ یہ الفاظ ایسے نہیں تھے جو شرمندہ معنی نہ ہوں بلکہ اپنے اندر بڑی حقیقت رکھتے تھے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ الفاظ بادشاہ اور عالیار کی حقیقی تاثرات کو ظاہر کرتے تھے۔ اور اس پر طرہ یہ کہ محمد شاہ گماہ گماہ زبان می آورد کہ فیروز ولیعہد من است۔ اور بعض وقت اس کو اپنے برابر بٹھاتا تھا۔ اور یہ اس بات کا صریح اعلان تھا کہ فیروز خان ولیعہدی کے لئے نامزد ہو چکا ہے، کیونکہ محمد شاہ کا فیروز خان کو اپنے برابر تخت پر بٹھانا ایک نئی روایت تھی اور اعلان ولیعہدی کا ایک اچھا طریقہ تھا۔ اور اگر محمد شاہ کے انتقال کے بعد فیروز خان تخت نشین کر دیا جاتا تو رفتار سیاست کبھی نہیں

اُبھتی۔ اور ارتقاء تمدن کا سلسلہ برابر جاری رہتا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد شاہ کا وہ فیصلہ کسی محکم اصول سے وابستہ نہیں تھا۔ بلکہ یہ ایک جذباتی جذبہ تھی اس کے دواں کے بعد ہی ایک دوسری جذباتی ترو نے اس فیصلے کو متزلزل کر دیا۔ فیصلہ اس وقت تک قائم رہا جب کہ اس کے گھر میں کوئی بیٹا پیدا نہیں ہوا۔ جب دو تین سال کے اندر اس کے دو بیٹے غیاث الدین اور شمس الدین پیدا ہو گئے تو سیاسی بسا یا بالکل اُلٹ گئی۔ بادشاہ نے محبت پدری سے مجبور ہو کر اپنے فیصلے پر نظر ثانی کی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک کی تمناؤں کے خلاف غیاث الدین کی دوسری بیوی کا فیصلہ ہو گیا جس نے سیاست کی رفتار یک نخت بدل دی۔

۹۹۶ء میں محمد شاہ دوم کا انتقال ہوا۔ اس کی زندگی تک حالات بالکل پرسکون تھے سلطنت کے تمام اعضاء سیاسی ہمہنی دستور کے پابند تھے اور ہر جگہ مستعد بادشاہ کی آواز سنائی دیتی تھی لیکن جب اس کے بعد اس کے بیٹے غیاث الدین کو تخت نشین کیا گیا تو مرکزی حکومت پہنچ و تاب کھانے لگی کیونکہ اول تو غیاث الدین فیروز خاں کی طرح علوم و فنون کا بہت بڑا حامل نہیں تھا اور دوسرے بہت کم سن تھا۔ تخت نشینی کے وقت اس کی عمر بمشکل ۱۷ سال کی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس چھوٹی عمر میں اس نے نہ تو پوری تعلیم و تربیت حاصل کی تھی نہ جہاں بانی کے سیاسی ہتکنڈے سیکھے تھے۔ یہ حالات ان بیوفاؤں کو حرص و آز کی دعوت دینے لگے جو تخت و تاج کے دشمن تھے۔ اور سلطنت کے مجموعی مفاد کے خلاف اپنا دامن حرص پُر کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ پلچمین نامی ایک ترک غلام بادشاہ کی جہانی اور اخلاقی کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے لگا۔ فرشتہ کہتا ہے کہ پلچمین محمد شاہ دوم کے معتبر ^{۱۷} غلاموں میں سے تھا۔ غالباً یہ دوسرے ترک غلاموں کے ساتھ محمد شاہ کے عہد میں خریدایا گیا تھا۔ اور چونکہ اس میں کام کرنے کی قابلیت تھی تو مرحوم بادشاہ نے اس کو جلد ترقی دیدی اور امرا میں داخل کر دیا۔ لیکن اس نے اپنے دلی نعمت اور اس کی اولاد کے ساتھ انتہائی بیوفائی کی۔

بلکہ اس نے کہیں بادشاہ کو اپنے دام فریب میں پھانس کر سلطنت کے تمام سیاہ و سفید ہاتھ میں لینے کی کوشش شروع کر دی۔ بادشاہ کو مختلف دل آویز ترغیبیں دی جاتی تھیں۔ عیش و عشرت کے سبز باغ دکھائے جاتے تھے لیکن غیاث الدین آسانی سے اس کے دام فریب میں نہیں آیا۔ باوجود کہیں ہونے کے وہ ہمہنی سلطنت کی روایتوں سے واقف تھا۔ جہاں تک اس سے ہو سکا اسی انداز سے سلطنت کی علمبرداری کی جو اس کے بزرگوں کا آئین تھا۔ احمد بیگ قزوینی اس کا پیشوا اور محمد خاں اس کا سرنوبت تھا۔ ان حالات میں آقا و غلام کی کشمکش ہونے لگی۔ کیونکہ ایک طرف حمیت و خودداری کا فرامیختی تو دوسری طرف خود غرضی و بیوفائی کام کر رہی تھی۔ کشمکش سلطنت کے وقار کو صدمہ پہنچانے لگی۔ بالآخر اس کشمکش کا پیمانہ لبریز ہو گیا۔ تغلچین نے ارادہ کر لیا کہ غیاث الدین کو بے دست و پا کر کے جو اس کے دام میں پھنس رہا تھا سلطنت پر چھاپہ مارے۔ ایک روز بادشاہ کو اپنے گھوڑے و عورت ویدی اور شراب سے مدہوش کر کے اندھا کر دیا۔ جو اکابر سلطنت بادشاہ کے ساتھ تھے اور بادشاہ کو بچانے کے لئے دوڑے وہ تلوار کے گھاٹ اتار دئے گئے۔ اندھے بادشاہ کو ساگر کے قلعے میں مقید کر دیا گیا اور ادھر اس کے چھوٹے بھائی شمس الدین کو جس کی عمر پندرہ سال سے زیادہ نہ تھی تخت فیروز پر جگہ دی گئی جو تغلچین کے اقتدار کا پیش خیمہ تھا۔ اول تو شمس الدین ایک کمسن بچہ تھا جو خود ارادیت سے عاری تھا۔ دوسرے تغلچین شمس الدین کامرانی اور بادشاہ گر تھا۔ آخر الذکر کی بادشاہی سب کچھ تغلچین کی مہربان تھی۔ اس کے علاوہ اس بچے کو اس وعدہ سے سخت نشین کیا گیا کہ وہ تغلچین کی حکمرانی سے بالکل گریز نہ کرے۔ اس کی مال علمدہ تغلچین کے دام فریب میں تھی۔ اور اپنے بدنام کردار سے شاہی خاندان کو رسوا کرتی تھی۔ اس کو مخدوم جہاں کا خطاب دیا گیا اور یہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتی تھی کہ وہ بحالت میں تغلچین کی مہنوائی کرے تغلچین سلطنت کا ملک نائب اور

اور امیر جلوس بیٹھا جو بہت بڑا امتیاز تھا۔ اور اس پردے میں خود حکومت کرتا تھا۔ اپنے مطلب کے مطابق شمس الدین۔ سے فرامین باری کرتا تھا۔ یہ عجیب و غریب منظر تھا کہ علاء الدین جن بہنیں شاہ کی دولت جو اس نے اپنے لائق جانشینوں کے لئے چھوڑی تھی وہ آج ایک ترک غلام کے ہاتھوں لٹ رہی تھی۔ جو اس کا برسلطنت اپنی وفا شعاری سے مجبور ہو کر سلطنت کے وقار کو بچانے کے لئے آئے وہ یا تو تلوار کی گھاٹ اتار دئے گئے یا قید ہو گئے۔ اور جن بہنوں کوئی دم خم نہیں تھا وہ اس جرأت کے سامنے سہم کر رہ گئے۔ در رعایا میں یہ دہشت پھیل رہی تھی کہ دکن کی نو بیڑ سلطنت جس کو بہنیں شاہوں نے اپنے خون دل سے سیج کر پران چڑھایا تھا وہ یا تو ختم ہو جاتی یا تخت فیروز کا بیٹھنے والے ہمیشہ کیلئے انیا سے رخصت ہوا تھے یا ترک غلاموں کے ہاتھوں خود غرضیوں کی آماجگاہ بن جاتی۔ چند امینوں کے اندر جب کہ تغلیجیہ کے عنان حکومت سنبھالی تھی سیاست کے تمام رشتے ٹوٹنے لگے سلطنت بہنوں کے حماروں نے راعی درعایا کو جن خوشگوار بندھنوں میں ملک کیا تھا وہ ڈھیلے پڑ گئے۔ وہ ذی شعور طبقے جن کی رگوں میں حمیت و خودداری کا آئین خون دوڑتا تھا وہ سب بکبر و جبر و کبر بھاگنے لگے۔ کیونکہ اب ایک ایسا حوصلہ شکن مائل پیدا ہو گیا تھا جس کو شرفا برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ چند روز کے اندر میں خشک اور داغ مدہل ہو کر گئے۔ دکن کے مورخ اس کو ایک عہد اضطراب سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر حالانکہ کچھ اس سے گراں تر ہی تھے۔ اس وقت سب کی آنکھیں ایک دوا لغرم تنہا قوم کے لئے ترسائیں جو خضر اور سبائے وقت کے جامہ میں منظر عام پر آئے اور سلطنت کو اپنے مل مقام پر پہنچا، اور یہ فیروز شاہ کی اولاد لغرم نصیت تھی۔ یہی حقیقی وارث تخت تھا جو ان گرتے ہوئے حالانکہ مقابلہ کر سکتا تھا۔ اس کے پیچھے ملک کی تمام تمنائیں اور ہمدردیاں تھیں تغلیچین کو اس سے ڈر لگتا تھا۔ کیونکہ فیروز خاں ایسا دعویدار تخت تھا جس کے سامنے بہت سوں کے ہاتھ پست ہو جاتے تھے تغلیچین نے اکثر دلوں کو

جو امر اور دوسرا کی صف میں تھے خاموش کر دیا تھا لیکن فیروز خاں کی سی زبردست شخصیت کو جو اپنے تدبیر اور علم و فضل کی بدولت جاذب نظر تھی زیر کرنا آسان نہ تھا۔ اس وقت سلطنت کے اندر دو فریق بن گئے تھے۔ ایک طاقت تغلچین اور اس کے ہوا خواہوں کی تھی جو حکومت کے تمام درانج سے مسلح تھے۔ اس کے ساتھ اور ترک غلام بھی تھے۔ ان کے ہاتھ میں تمام خزانہ تھا اور وہ جس تھیں اور دنیا کو فریب دے سکتے تھے کہ ان کی کوششیں تمام تر شمس الدین کی پشت پناہی اور سلطنت کی بقا کے لئے وقف ہیں۔ دوسری طرف فیروز خاں اور احمد خاں کی صف تھی جو اہل ملک کے اشرار سے میدان میں بڑھ رہی تھی۔ لیکن ان کے ہاتھ پر پڑے ہوئے تھے ان میں اتنی سکت نہ تھی کہ سلطنت کی پوری طاقت کا جواب دے سکتے اگر ان کی کوئی طاقت تھی تو صرف اہل ملک کے خلوص اور بہادریوں میں مرکوز تھی۔ وہ صرف اس مقصد کے ساتھ میدان میں آئے کہ اپنے بزرگوں کی دولت کو زلزل سے بچائیں جب تک غیاث الدین زندہ تھا ان کو محمد شاہ دوم کی وصیت دامن گیر رہی کیونکہ مرحوم بادشاہ نے اپنی آخری گھڑیوں میں یہ وصیت کی تھی کہ وہ غیاث الدین کو کیا ہتھ دفا دار ہیں۔ انھوں نے نہ صرف پوری وفاداری کی بلکہ مقدمہ و رجسٹریشن کی دست دھار کیا جواب بھی دیا۔ لیکن جب غیاث الدین تغلچین کے حرص و آرزو کا شکار ہو گیا اور شمس الدین کو کٹ پتلی بنادیا گیا تو تمام اخلاقی تیققات ٹوٹ گئے۔ اب مرحوم بادشاہ کی وصیت بے اثر ہو کر رہ گئی۔ اس وقت اخلاقی تقاضہ یہ تھا کہ سلطنت کو اغیار کے پنجے سے چھڑائیں۔ یہ ان کے لئے ناممکن تھا کہ وہ چپ چاپ اپنے بزرگوں کی قیمتی میراث کو تاراج ہوتا ہوا دیکھیں۔ ایک طرف شاہی خاندان کے افراد نے انھیں ابھارا اور دوسری

۱۔ برہان تأثر ص ۳۰۵۔ ۲۔ تاریخ فرشتہ مقالہ سوم ص ۳۰۵
 ۳۔ فرشتہ کہنا ہے کہ فیروز خان اور احمد خان کی بیویاں جو محمد شاہ دوم کی بیٹیاں تھیں، ان کو ابھارنے لگیں کیونکہ تغلچین ان کے بھائی غیاث الدین کو بے دست و پا کیا اور سلطنت کو دغا دار بنایا۔ (فرشتہ ص ۳۰۵)

اہل ملک نے ان کے جذبہ حمیت کو اکسایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں سورا، جو خاندان بہمنی کے چشم و چراغ تھے، سرکبف میدان میں آگئے۔ اگرچہ مخالف سمت سر تند ہوا میں چلنے لگیں، اور ڈرتھا کہ اس آندھی میں کہیں خود ان کا چراغ گل نہ ہو جا۔ لیکن ان سوراؤں نے کبھی ہمت نہ ہاری۔ اور یہ اپنے پاکیزہ منصوبے کی پیش رفت میں مصروف ہو گئے۔ ادھر تلچپین کو اس کے جاسوس وحشت آمیز خبریں سنانے لگے جو اس کے لئے پیام موت معلوم ہوتی تھیں۔ اس نے مدافعت کی تیاری کی۔ اس وقت اس کا کام یہ تھا کہ شمس الدین سے ایک فرمان حاصل کر کے فیروز خان اور احمد خان کو گرفتار زنداں کر دے۔ چنانچہ اس نے شمس الدین کو اجراءے فرمان کی ترغیب دی۔ لیکن فیروز خان اور احمد خان کے خلاف جن کا ملک میں بہت اثر تھا، تعزیری فرمان جاری کرنا آسان نہ تھا۔ شمس الدین باوجود کم عمری کے اس کے نتائج سمجھتا تھا۔ تلچپین نے بہتیری کوشش کی اور مختلف تراش خراش اور بے بنیاد اتہام لگا کر بادشاہ کو آمادہ کرنا چاہا۔ لیکن اس کی ایک نہ چلی۔ جب کبھی بادشاہ اجراءے فرمان کے لئے آمادہ ہوتا اس کے حوصلے پست ہو جاتے تھے۔ بالآخر تلچپین نے شمس الدین کی ماں کو جو اس کے حلقہ اثر میں تھی اس کام کے لئے آمادہ کیا۔ اور اس کو سمجھایا کہ اگر دو تین روز کے اندر فیروز خان اور احمد خان کو قید نہ کیا جا سکے تو سیاست کی تمام بساط اٹ جائے گی۔ اور یہ دونوں بھائی بالآخر شمس الدین کو تخت سے علیحدہ کر کے خود قابض ہو جائیں گے۔ مخدومہ جہاں نے اپنے بیٹے پر جادو کر ہی دیا اور اجراءے فرمان کی تیاری شروع ہو گئی۔

لے۔ بہانہ اثر صلی۔ شمس الدین کی ماں جس کو تلچپین نے مخدومہ جہاں کا خطاب دیا تھا ایک بیچہ ذرا سبکی عورت تھی تلچپین کے ساتھ ہر سازش میں شریک تھی بلکہ شاہی خاندان کی عداوت کے خلاف تلچپین کی شریک زندگی ہو گئی تھی بغاوت لڑیں اور اس کی بہنیں جو فیروز خان اور احمد خان کی بیویاں تھیں وہ دوسری ماں کے بطن سے تھیں۔ فرشتہ معادلہ دوم ۳۵

اس وحشت انگیز خبر سے جو قومی سورماؤں کے درپے آزار تھی ملک میں ایک سنسنی پھیل گئی اور ملک کے ذی شعور طبقے ہر ساں نظر آنے لگے۔ فیروز خاں اور احمد خاں نے بھی اپنا بچاؤ کیا۔ ان کا گلبرگہ میں ٹھہرنا مناسب نہیں تھا۔ اگر وہ گرفتار ہو جاتے تو احیائے سلطنت کی تمام مہم ختم ہو جاتی اور سلطنت ہمیشہ کے لئے ترک غلاموں کے ہاتھ میں ہوتی۔ تجربہ کار لوگوں نے انہیں فوراً ساگر بھاگنے کی صلاح دی جو نہ صرف گلبرگہ سے دور تھا بلکہ اس فوجی جدوجہد کے لئے ایک مناسب جگہ تھی۔ دریا بھیما کے جنوب میں ساگر سلطنت بہمنی کا ایک قلعہ تھا۔ جہاں حصول مالگزار کی کے لئے دیوان اور قیام امن کے لئے تھانہ دار یا امین کو توالی ہوتے تھے اور چونکہ یہ قلعہ دریائے کرشنا سے قریب تھا جس کے نیچے سلطنت بجا نگر تھی اس لئے یہاں جرار فوجیں متعین تھیں۔ ان قومی سورماؤں کے لئے اس سے بہتر جگہ نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ فوراً ساگر بھاگے آئے۔ اور عجیب اتفاق ہے کہ رھونامی ایک شخص جو ساگر کی تہانہ داری پر مامور تھا ان سورماؤں کے خیر مقدم کے لئے تیار ہو گیا۔ اور جو درائع حکومت اس کے پاس تھے وہ سب فیروز خاں کے سپرد کر دئے اور پوری صداقت کے ساتھ اپنی تمام کوششیں اس مرکز پر جمع کر دیں کہ کسی طرح فیروز خاں بادشاہ ہو جائے جو تمام اہل ملک کی آرزوؤں کا مرجع تھا۔ سدھو کی آواز ساگر سے دراصل تمام ملک کے جذبات کی صدا ہے بازگشت تھی جس میں ہر وقت وفاداری کی لہریں اٹھتی تھیں۔ بہمن نامہ کے مؤلف نے اس جذبہ وفاداری کو ان الفاظ میں منظوم کیا تھا۔

چنیں گفت سہو بہ فیروز خاں ندارم دریغ از تو مالی و جانی
 بگو شمع کہ اورنگ کیخسروی ز فر کلاہ تو گردد قوی
 یہ ساگر کی قومی اہل ہے جس کے در و دیوار فیروز خاں کی آمد سے متلاطم ہو گئے

اور سلطنت بہمنی کے وفاداروں کو دور دور سے کھینچنے لگے لیکن اس مخالف فریق کو اپنے دست و بازو مضبوط رکھنے کے لئے کافی وقت کی ضرورت تھی اس تھوڑے سے وقت میں ایسا اجتماع نہیں ہو سکا جو اس عظیم الشان منصوبے کو روبراہ کرتا۔ سدھو کی جاں توڑ کوشش سے تین ہزار سوار و پیادے جمع ہو سکے جو شاہی فوجی طاقت کا جواب نہیں تھے۔ ادھر تنلچین نے خزانے کے دروازے کھول دئے تاکہ لوگ اس لالچ میں اس کا ساتھ دیں۔ چنانچہ مرکزی حکومت کی ایک بڑی فوج کے ساتھ وہ مقابلے کے لئے آیا۔ گلبرگہ سے قریب یہ لڑائی ہوئی جس کا فیصلہ قوم پرستوں کے خلاف ہوا۔ فیروز شاہ اور احمد خاں کو پھر ساگر بھاگنا پڑا۔ اب ان کا مستقبل بالکل تاریک معلوم ہوتا تھا۔ لیکن بعض بہمدردوں نے یہ رائے دی کہ باہر سے گلبرگہ پر یورش کرنا ناممکن ہے بہتر یہ ہے کہ خود گلبرگہ میں رہ کر خفیہ طور پر تنلچین کو سازش کا شکار کرنا چاہیے۔ لیکن گلبرگہ میں داخل ہونے کے لئے ان لوگوں کو تنلچین سے اپنے کئے کی معافی مانگنی پڑتی۔ ساگر سے ایک معافی نامہ بھیجا گیا اور جب یہ دونوں بھائی گلبرگہ آ گئے تو پھر انہیں تنلچین کو پھانسنے کا موقع ملا۔ ایک رات اس کو گرفتار کرنے کی سازش کی گئی۔ کچھ لوگ محل کے باہر لڑنے کے لئے گئے اور کچھ اندر داخل ہوئے اور اچانک تنلچین کو گرفتار کر لیا۔ اس کی گرفتاری فیروز شاہ کی بادشاہی کا اعلان تھا۔ دوسرے روز فیروز شاہ بہمنی ملک کی تمناؤں کے ساتھ جو دل کی گہرائیوں کے ساتھ نکل رہی تھیں سخت فیوزی پر بیٹھا۔ ملک کے تمام طبقوں میں مست کی لہریں دوڑ گئیں۔ اور ملک کی فضا بے بسی پر خلوص غموں سے گونجنے لگی۔ دربار میں ایک قصیدہ تہنیت پڑھا گیا یہ

خسرو الملک بر تو خرم باد گل گیتی ترا مستم باد
خط تعلیم یافت از نامت ہمچنان سال معظّم باد ۷۲

شیخ آذری نے بہن نامے میں کہا تھا کہ

چو فیروز شہ آں شہ راستیں ہر برآرندہ تاج و تخت و نگین
بروز خجستہ سر مہر و ماہ ہر برہنہ آں کیانی کلاہ

’خداے سیاست کی حیثیت میں فیروز شاہ کی بہت بڑی خدمت یہ تھی کہ اس نے دکن کے جغرافیہ اور قومیتوں کی صحیح پیمائش کر کے جس پر سلطنت بہمنی قائم تھی اس کو ایک نئے تمدن سے سنوارا اور اہل دکن کی سوئی ہوئی قوتوں کو جگا کر تمام ملک میں زندگی کی ایک ہی رودور ڈالی۔ دکن ایک بڑا ملک ہے جو شمال میں بالا گھاٹ سے شروع ہو کر جنوب میں دریائے تنگبھدرا تک پہنچتا ہے اور بعض مرتبہ لوگ اس کو دریائے کاویری تک بھی پہنچا دیتے ہیں۔ کیونکہ دکن میں کرناٹک بھی داخل ہے، جس کے حدود دریائے کاویری کے کناروں سے جڑ جاتے ہیں اور دکن کی بعض قدیم سلطنتیں اسی وسیع علاقے پر پھیلی ہوئی تھیں۔ اس کے بڑے دریا شمال و جنوب میں مغربی گھاٹوں سے نکل کر مشرق کی طرف بہتیک پھیل جاتے ہیں اور دکن خاص کی نمائندگی کرتے ہیں۔ خاص دکن، گوداوری اور تنگبھدرا کا درمیانی حصہ ہے جس میں سطح مرتفع کے ساتھ صد ہا نشیب و فراز، سرسبز چوٹیاں اور شاداب وادیاں ہیں جو دریاؤں اور آبشاروں کی شفاف روانی کے ساتھ ایک بڑا دلکش منظر پیدا کرتے ہیں۔ دکن کا لطیف تمدن اس پر کیف جغرافیہ کی پیداوار ہے جس کی سب سے پہلے دراوڑی قوموں نے بنیاد ڈالی اور پرورش کی۔ جب کبھی اس ملک کی عنان حکومت متدن حکمرانوں کے ہاتھ میں آئی تو انہوں نے اس جغرافیہ میں ایک بڑی ٹپل پیدا کر دی اور لطیف ذوق کو آگے بڑھایا۔ اس خطے میں تین جغرافیہ اور قومیتیں ہیں جو اپنی زبان، معاشرت اور روایتوں کے ساتھ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جو حکومتیں اس سرزمین میں قائم ہوئیں انہیں ہر وقت دہرے فرائض انجام دینے پڑے۔ کیونکہ ایک طرف ان مختلف قومیتوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا دوسری طرف ان کو مرکزی حکومت

کے ساتھ ہمنوا بنانا پڑتا تھا اور حکومت کو ہر قومیت کی نمائندگی کرنی پڑتی تھی۔ ممکن ہے کہ قدیم دکن کی حکومتیں اس میں کامیاب ہوئی ہوں۔ لیکن جب بہمن شاہوں نے دکن کو اپنا گھر بنایا تو سب سے پہلے انہوں نے اپنی سیاست کو اس پیچیدہ مسئلے کی طرف منعطف کر دیا۔ چنانچہ سلطنت بہمنی کے بانی علاء الدین جن بہمنی شاہ اور اس کے مشہور وزیر اعظم سیف الدین غوری نے پہلے اسی مسئلہ کا تجزیہ کیا اور بڑے سلیقہ سے اس کو سلجھایا۔ سیف الدین غوری دکن کا بہت بڑا دستور ساز ہے جس نے دکن کی قدیم تاریخ، جغرافیہ اور روایتوں کا جائزہ لیکر ایک پاکیزہ نظام حکومت قائم کیا تھا جو اس ملک کے لیے بہت خوشگوار ثابت ہوا۔ اور صدیوں تک اہل دکن کو فیضیاب کرتا رہا۔ اور آج بھی دکن کی سیاست اور معاشرت میں اس کے اکثر عناصر پائے جاتے ہیں۔ اس نظام حکومت کی خوبی یہ تھی کہ یہ دکن کی تمام خصوصیات کی ترجمانی کرتا تھا۔ اور اس نے راہی اور رعایا کو اس قدر خوشگوار بندھنوں میں جکڑ رکھا تھا کہ دونوں طبقے ایک دوسرے کے ساتھ ہم آغوش معلوم ہوتے تھے۔ حکومت کی تنظیم میں دکن کے قدیم باشندوں کو جگہ دی گئی کہ یہ لوگ بہمنی سلطنت کو اپنی سلطنت سمجھیں۔ بعض محکمے مثلاً مال و محاسبی بہمنیوں کے ہاتھ میں تھے۔ اگر فرشتہ کا قول صحیح سمجھا جائے تو یہ حکومت کا نیا تجربہ تھا جو ہندو سرزمین میں پہلی مرتبہ کیا گیا اور اس کا سہرا علاء الدین بہمنی شاہ اور سیف الدین غوری کے سر پہ کیونکہ اسی مورخ کے بیان کے مطابق شمالی ہندوستان کی پٹھان سلطنت اس تجربے سے عاری تھی۔ لیکن بہمنیوں نے دکن میں پوری رواداری کی اور اپنا دامن سلطنت اس قدر وسیع کر دیا کہ اس میں ہندو اور مسلمان دونوں سما گئے اور اس طریقے سے بہمنی شاہوں نے دکھنی قومیت کی بنیاد رکھ دی۔

فیروز شاہ کی بلند ذہنیت اس سے مطمئن نہ تھی۔ وہ دکن کی قومی تعمیر میں اپنے پیشروؤں سے بہت آگے بڑھ گیا۔ اس مدبر اعظم کی دور رس نگاہیں سیاست اور معاشرت

کی گہرائیوں تک پہنچتی تھیں۔ اور وہ جانتا تھا کہ دکن کے وسیع جغرافیہ میں جہاں جغرافیہ اور قومی مختلف عناصر پائے جاتے ہیں کس طرح حکومت کرنی چاہیے تخت نشین ہوتے ہی اس نے قومی تعمیر کا ایک بڑا پیشانہ بنایا جو ایک بڑے مدعا کے ساتھ منظر عام پر لایا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے محمد شاہ دوم کے عہد سے سوچ بچار شروع کر دی تھی اور چونکہ وہ بہت بڑا عالم تھا اس کی ذہنی پرواز اس کو بلند تر منزلوں پر اڑا ایسا جاتی تھی۔ اس کے تعمیری پیشانے کے کئی اجزاء تھے۔ ایک طرف اس نے معاشرت کی اصلاح کی اور اپنے لطیف ذوق سے اس میں زندگی پیدا کی تو دوسری طرف دکن کی مختلف قومیتوں کی شیرازہ بندی کر کے ان کو ایک رشتہ میں منسلک کر دیا اور حکومت اور بادشاہ کو ملک کا حقیقی نمائندہ بنایا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے فیروز شاہ نے اپنے شاہیہ ذوق سے زندگی کے تمام شعبوں میں ایک متوجہ پیدا کر دیا جس کی زمین دوز لہریں تمام ملک میں سرایت کرنے لگیں اور ہر جگہ ارتعاش محسوس ہونے لگا۔ اس نے ملک کے لباس وضع قطع کھانے پینے میں ایک دلکشی اور رنگینی پیدا کی بت نے پوشاک بنائے۔ دکن کی دستار اسی کی بنائی ہوئی تھیں۔ اور وہ خود اس کو مرصع کر کے پہنتا تھا۔ شاہی دربار کی سجاوٹ اس سلیقے سے کی جاتی تھی کہ ہندوستان میں اس کا جواب نہیں تھا۔ اس سے ایک شاہی رعب پیدا ہوتا تھا تو دوسری طرف لطافت و شگفتگی آتی تھی۔ اور تمام ملک کو گرویدہ کر لیتی تھی۔ اور اس کا نتیجہ یہ تھا کہ دکن کی معاشرت خواہ وہ کسی طبقے اور فرقے کی کیوں نہ ہو نئے قالب میں ڈھل گئی اور ایک نئی سوسائٹی صورت گیر ہو گئی، جس کی ساخت میں نئے تار و پود تھے۔ اور ہر موقع پر ذوق کا تنوع دکھائی دیتا تھا شہر و عمارات کی تعمیر سے جو جدید طریقے سے تیار ہوئی تھیں اس معاشرے میں نئی جان پڑ گئی۔ فیروز شاہ اپنے زمانے کا ایک بڑا مہار بھی ہے جس نے اپنے عہد میں نئے شہر و عمارات بنائے جو اس کے شگفتہ ذوق کی ترجمانی کرتے تھے۔ گلبرگ کی

بڑی مسجد جو فیروز شاہ کی بنائی ہوئی ہے آج بھی اس کی بلند خیالی اور پاکیزہ روح کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسری عمارتوں کے اجزاء جو زمانے کے دستبرد سے باقی رہ گئے ہیں اس کی عظمت ظاہر کرتے ہیں۔ دریائے بھیمیا کی وادی میں اس نے ایک بڑا شہر بنایا تھا جو فیروز آباد کے نام سے موسوم تھا اس کے کھنڈر اب بھی موجود ہیں اور فیروز شاہ کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ فرشتہ کہتا ہے کہ فیروز آباد ایک بڑا لطیف اور خوشنما شہر تھا۔ بڑے اہتمام اور شوق کیساتھ اس کا نقشہ تیار کیا گیا تھا۔ اس کے وسیع اور چوڑے راستے تھے۔ دوکان اور بازار بڑے سلیقے کے ساتھ ترتیب دے گئے اور بھیمیا سے نہر کاٹ کر شہر میں پانی پہنچایا گیا۔ دریا کے کنارے جو قلعہ بنایا گیا تھا اس کا ایک رخ دریا کی طرف تھا اور اسی کے متصل شاہی محلات بھی تھے جن میں نہریں دوڑتی تھیں خود بادشاہ بھی اسی نئے شہر میں رہنے لگے تھے۔ اس جدید شہر سے اس زمانے کے معاشرے پر بڑا اثر پڑا۔ نئے شہری پیدا ہوئے اور شہری زندگی میں ایک لوح اور شگفتگی پیدا ہوئی، جس کو دکن کی قومی زندگی کا احیا کہنا چاہیے۔ فیروز شاہ کے عہد میں دکن کی جو نئی پور پیدا ہوئی وہ فیروز شاہی سانچے میں ڈھل رہی تھی۔

لیکن فیروز شاہ کا تعمیری پیشہ اسی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ اس کا بڑا حصہ دکن کی مختلف قوموں کا امتزاج ہے۔ یہ فیروز شاہ کا بہت بلند مقصد تھا کہ دکن کی قومی کو ہم آہنگ کر کے ان کو حاکم قوم کے ساتھ پیوست کرے۔ اس وقت تک مسلمانوں کو دکن میں آئے ہوئے تقریباً سو سال ہو چکے تھے اور دکن کی دراوڑی قوموں کیساتھ ان کے کئی قسم کے تعلقات پیدا ہو چکے تھے اور حاکم و محکوم غالباً ایک دوسرے کی ذہنیت سے واقف ہو گئے تھے۔ اور غالباً دونوں قوموں کا میلان یہ تھا کہ ان میں زیادہ میل ملاپ اور ارتباط ہو۔ سیاسی اور معاشی برشتوں کے علاوہ جو بہت پہلے پیدا ہو چکے تھے معاشرتی رشتے بھی جگہ پالیں۔ فیروز شاہ نے دراوڑی قوموں کی ذہنیت

اور ان کے رجحانات کا بہت قریب سے مطالعہ کیا۔ اس نے سب سے پہلے دکن کی تمام دراوڑی زبانوں پر عبور حاصل کر لیا کیونکہ زبان ہی ایسا ذریعہ ہے جو کسی قوم کی ذہنیت اور اندرونی جذبات تک پہنچاتا ہے۔ فیروز شاہ کو دکن کی پراکرت یعنی مرہٹی، تملنگی اور کنڑی پراختی دسترس تھی کہ وہ بے تکان بولتا تھا۔ اور اہل دکن کو انہیں زبانوں میں مخاطب کرتا تھا۔ چنانچہ فرشتہ کہتا ہے کہ جب فیروز شاہ قسطنطنیہ ۱۴۵۳ء میں ویجا نگر کے راجہ بکا دوم سے ملنے گیا تو اس سے کنڑی زبان میں گفتگو کی لیے ممکن ہے کہ اس نے ان زبانوں کے ادب کا بھی مطالعہ کیا ہو۔ اس طریقے سے اس نے نہ صرف ان زبانوں کی شاہانہ نمائندگی کی بلکہ ان پراکرتوں کو زندہ کر دیا۔ جو سلطنت دو کاکنیا اور ہوسل خاندانوں کے زوال کے بعد نابود ہو رہی تھیں اور اور قرون وسطیٰ میں درباروں کی حوصلہ افزائی کے بغیر زبان و ادب کا فروغ پانا ناممکن تھا۔ ان زبانوں کے مطالعہ سے فیروز شاہ اپنی دراوڑی رعایا سے بہت قریب تر ہو گیا تھا اور اس کی حکومت ان قوموں کا نمائندہ تھی۔ اس پر طرہ یہ کہ فیروز شاہ نے دراوڑی قوموں میں شادیاں بھی کی تھیں جس کو بہت بڑی سیاسی جرأت کہنا چاہیے اس کے شاہی حرم میں مرہٹی، تملنگی، اور کنڑی رانیاں بھی تھیں۔ اور محل میں ان کے بود و باش کا علیحدہ انتظام تھا۔ اور فیروز شاہ ان سے ان کی قومی زبانوں میں گفتگو کرتا تھا، تاکہ ان زبانوں کو فروغ ہو، اور مخاطب کے صحیح جذبات کا اندازہ ہو سکے اس انتظام سے راعی و رعایا میں گہرے تعلقات پیدا ہوئے اور ان دونوں طبقوں کو ہمیشہ کے لئے ایک رشتہ میں بند کر دیا۔ ظاہر ہے کہ ان ازدواجی تعلقات کے بعد دکن کی رعایا اس کو اجنبی نہیں سمجھتی تھی۔ وہ دکن کا قومی بادشاہ تھا اور اس کی سلطنت دکن کی قومی سلطنت سمجھی جاتی تھی۔ فیروز شاہ کا یہ انوکھا تجربہ دکن کی چار دیواری میں موجود نہیں رہا بلکہ وہ آئندہ نسلوں کے لئے مشعل ہدایت کے طور پر کام آیا۔ اور

آنے والی نسلوں نے اس کی تقلید کی۔ فیروز شاہ کے دیرے سوسال کے بعد سلجوقی عیسوی کے وسط میں جب شہنشاہ اکبر نے مغل سلطنت کی تعمیر کی تو اس نے فیروز شاہی حربے استعمال کئے اور راجپوت خاندانوں میں شادیاں کر کے مغل سلطنت کو مضبوط بنایا۔ فیروز شاہ بہمنی کا سب سے زیادہ درخشاں شعبہ حیات اس کی علمی سرپرستی ہے۔ فیروز شاہ جس قدر بڑا مذہبنا خداے سیاست تھا اس سے زیادہ وہ ایک عالم و فاضل بھی تھا۔ غالباً ایشیا، یورپ کی تاریخ میں ایسے تاجدار علماء جو جہانبانی کے گرانبار فرائض انجام دیتے ہوئے علمی خدمت کے لئے وقف تھے بہت کم پیدا ہوئے ہیں اور یہ ناممکن ہے کہ ایسے ناخدا یا ن سیاست جن کے ہاتھ میں ایک بڑی سلطنت اور ایک بڑی مخلوق کی سیاسی رہنمائی و دیانت ہو وہ عالم بھی ہوں اور اپنی زندگی کا بڑا حصہ علمی سرگرمیوں کے لئے وقف کر دیں جو واقع میں عالم ہوئے وہ میدان سیاست اور جہانبانی میں بالکل ناکام نہ ثابت ہوئے۔ اس روشنی میں دیکھا جائے تو فیروز شاہ کی شخصیت قرون وسطیٰ کا عجوبہ تھی۔ اس نے پچیس سال تک دکن کی سی بڑی سلطنت کی غیلمت رہنمائی کی اپنی گرانقدر اصلاحات کے ذریعہ سے دکن میں ایک نیا معاشرہ بنایا تو اس سے زیادہ اس نے علم و فضل کی مخلصانہ خدمت کی اور اس ملک میں علم و فن کے بڑے بڑے چشمے جاری کر دیے۔ فرمانروائے ملک کی حیثیت میں اس کو ہمسایہ سلطنتوں کے خلاف بارہ فوجوں کی رہنمائی بھی کرنی پڑی اور اکثر معرکوں سے وہ کامیاب واپس آیا۔ دکن کے مورخ اس کو ”سلطان غادیاں“ لکھتے ہیں۔ اس کے ہم عصر مورخ کوئی جو میں معرکے گناتے تھے، جن میں فیروز شاہ نے بذات خود حصہ لیا تھا اگر یہ صحیح ہے اور اگر یہ مان لیا جائے کہ تقریباً ہر سال ایک معرکہ ضرور ہوتا تھا تو پھر سکا پورا عہد ان معرکہ آرائیوں کی ایک داستان ہے اور اس کے باوجود اس کا علمی شوق جس کی بدولت دکن میں علم کے بڑے بڑے خزانے جمع ہو گئے، اعجاز سے کم نہیں ہے۔

فرشتہ کے بیان کے مطابق ہندوستان میں صرف دو ذی علم بادشاہ گذرے جن کے علم مفصل کی بڑی شہرت تھی۔ ایک سلطان محمد تغلق اور دوسرے فیروز شاہ بہمنی لیکن یہی مورخ فیروز شاہ کے متعلق لکھتا ہے کہ ”آں شہنشاہ بے نظیر کربشت“ فضیلت نمودہ بود۔ از قیاس چناں مفہوم می گرد و کہ دانش وے زیادہ از دانش بادشاہ محمد تغلق شاہ بود۔“

فیروز شاہ افضل اللہ انجو کا شاگرد تھا اور اپنے استاد سے اس نے تمام کتب کمال کئے تھے۔ اس نے غیر معمولی ذہانت و حافظہ پایا تھا۔ اور دیکھتے دیکھتے اپنی شاگردی کا سطح سے بہت آگے بڑھ گیا اور غالباً استاد کو بھی حیرت ہوتی ہوگی کہ اس کا شاگرد استاد سے کہیں آگے بڑھ گیا۔ اس نے نہ صرف تمام علوم و فنون حاصل کر لئے جو چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں متداول تھے، اور اس زمانے کے علمی خزانوں میں محفوظ تھے بلکہ اپنی غیر معمولی ذہانت اور کثرت سنجی سے ان علوم کو اپنی سطح سے بہت بلند کر دیا۔ علم کا کوئی شعبہ ایسا نہیں تھا جو اس کی دسترس سے باہر ہو۔ شاہی خاندان تو کجا عوام بھی اس کے ساتھ دعویٰ ہمسری نہیں کر سکتے تھے۔ یوں تو اس کی علمیت کا احاطہ کرنا بہت مشکل ہے، لیکن مورخ فرشتہ کی وضاحت سے فائدہ اٹھایا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تفسیر کا عالم تھا۔ فقہ پر پوری دستگاہ رکھتا تھا طبعی و اخلاقی فنون یعنی حکیمات خوب جانتا تھا۔ ہندسہ اور ریاضی میں متبحر تھا۔ اور ریاضی سے تو اس کو بہت دلچسپی تھی۔ اس کے علاوہ تصوف سے بھی واقف تھا۔ مختلف زبانوں کے ادب پر بھی اس کو خوب عبور تھا۔ اشعار خوب سمجھتا تھا اور دانتا تھا۔ خود بھی بہت بڑا شاعر تھا۔ جو اشعار اس کے ہمیں اس وقت مل جاتے ہیں ان سے اس کے ادبی ذوق، قدرتِ کلام اور بلند خیال معلوم ہوتی ہے۔ اس کے چند اشعار یہ ہیں جنہیں

وہ کبھی فیروزی اور کبھی عروجی تخلص کرتا ہے ۛ

بداں منامہ زغم و ہر بردم تنگ است کہ دل بہ لذت سودا محشق در جنگ است
گل امید شگفت از نسیم وعدہ و مے نر از آفتاب غم انتظار نیزنگ است
بہ قطع راہ محبت مخور فریب اُمید کہ غایت آمدنش ابتدا ہے فرنگ است
بجز نمرود محبت نکر و زمرہ نامے کہ ہر چہ خارج ایں پردہ نگاہنگ است
دلے پسینہ لبالب بہ دوستی دارم کہ پیش اہل جہاں بے بہا تر ازنگ است
داغ طبع عروجی چہ دلکش چمن است چمن گوئے کہ آن آسمان فرہنگ است

تجربہ کی بات یہ ہے کہ ان علوم کے علاوہ فیروز شاہ ایشیا اور یورپ کی مختلف زبانوں کا عالم بھی تھا۔ مورخ کہتے ہیں کہ اس کا حافظہ اس قدر زبردست تھا کہ ایک دوسرے دہرانے سے مختلف چیزیں اس کو یاد ہو جاتی تھیں اور مختلف زبانوں پر اس کو بڑی دستگاہ تھی مثال کے طور پر وہ ایشیا کی زبانوں یعنی عربی، فارسی، اور ترکی میں ماہر تھا۔ ہندوستان کی زبانیں یعنی بنگالی، گجراتی، سنسکرت، اور وکن کی تمام دراوڑی زبانیں جانتا تھا۔ اور روانی سے بولتا تھا۔ ان زبانوں کو تازہ رکھنے اور ان کا ذوق بڑھانے کے لئے اس نے جو طریقہ اختیار کیا تھا وہ بھی عجیب و غریب تھا یعنی اس نے ان تمام زبانوں کی عورتوں سے شادیاں کی تھیں۔ اور ان بیویوں کے لئے فیروز آباد میں علمکدہ محل بنائے گئے تھے اور جو علمکدہ علمیہ رہتی تھیں اور صرف اپنی اپنی زبانیں بولتی تھیں۔ اور فیروز شاہ بھی ان سے ان کی زبان میں گفتگو کرتا تھا۔ اور اس ڈر سے کہ کہیں نئی سرزمین میں ان عورتوں کی زبان خراب نہ ہو جائے ان کو دوسری زبان دالوں سے میل ملاپ کی اجازت نہ تھی ان کی خدمت کے لئے اسی قوم کی خادمہ رکھی جاتی تھی۔ اگر کوئی خادمہ مر جاتی تو پھر اسکی وطن سے دوسری خادمہ بلائی جاتی۔ چنانچہ فرشتہ کے قول کے

مطابق اس کے محل میں نو عرب بیویاں تھیں جن کی ٹھیسٹ حجاز میں پرورش ہوئی تھی۔ اور نو ایرانی اور آس پاس کے ہمسایہ ممالک سے آئی تھیں اس کے علاوہ دوسری بیویاں ایشیا اور یورپ کے مختلف خطوں سے بلانی گئی تھیں۔ فرشتہ کہتا ہے کہ فیروز شاہ یورپ کی بعض زبانوں سے بھی واقف تھا۔ توریت اور انجیل بھی پڑھتا تھا۔ اور ان آسمانی کتابوں کے علماء سے ان کی زبان میں گفتگو کرتا تھا۔ اور نہ فی خان کا بیان صحیح سمجھا جائے تو انجیل، توریت اور ویدوں پر اس کو اس قدر عبور تھا کہ ان کتابوں پر اس نے جگہ جگہ تشریحی نوٹ لکھے تھے۔ اس سرسری خاکے سے اس کے تجربہ کا انداز ہوتا ہے۔ اس نے اپنے ایک شعر میں اپنے پُر از معلومات دماغ کو ایک ”دلکش چمن“ اور ”آسمانِ فرنگ“ سے تعبیر کیا ہے جو بالکل صحیح ہے۔

دماغ طبعِ عروجی چہ دلکش چمن ایست چمن گلو کہ آن آسمانِ فرنگ است
فیروز شاہ علم کا بہت بڑا شیدائی تھا۔ اس کو تعلیم اور تعلم سے اس قدر شوق تھا کہ باوجود سلطنت کے سیاسی مشاغل کے جو دن رات دامگیر رہتے اپنے اکثر اوقات علمی سرگرمیوں میں صرف کرتا تھا۔ اس کے اکثر اوقات علماء کی محفلوں میں صرف ہوتے تھے اس نے ایشیا کے دور دراز خطوں سے علماء بلائے اور ان کو گلبرگہ میں جگہ دی اس نے اپنے جہازوں کو حکم دے رکھا تھا کہ وہ خلیج فارس اور دریائے عرب میں گھوم کر اسلامی ساحلوں سے علماء کو بلا لائیں سلطنتِ بہمنی کے دوسو جہاز تھے۔ فیروز شاہ کے عہد میں جہازوں کا کام یہ تھا کہ وہ دور دور سے علماء کو مہمان بنا کر لاتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گلبرگہ ان علماء کی بدولت جو مختلف علوم و فنون کے حامل تھے علم و فضل کا گہوارہ بن گیا۔ ان علماء نے دکن میں ہر جگہ بڑے بڑے علمی حلقے قائم کئے جہاں طالب علم

کا جگٹھا ہونے لگا۔ اور یہ طلبہ تعلیم سے فارغ ہو کر ملک کے دور دراز گوشوں میں علم کی شعلیں روشن کرنے لگے اور اس طرح سے فیروز شاہ کے عہد میں دکن کی تمام فضا علم آلود ہو گئی اور اس میں صرف علم کے ننھے سنائی دینے لگے۔ فیروز شاہ کے عہد میں علماء کی جس قدر آؤ بھگت ہوتی تھی ویسی غالباً کسی زمانے میں نہیں ہوئی ان علماء کو زبردست سے مالامال کیا گیا۔ بادشاہ کے محل ان علماء کے لئے دن رات کھلے رہتے تھے جہاں اپنی علمی محفلیں جماتے تھے اور انہیں ہر وقت کھانے پینے کی تمام ضرورتیں مہیا ہو جاتی تھیں۔ شاہی خدام کو حکم تھا کہ اشاروں پر ان علماء کی تمام ضرورتیں پہنچائیں۔ خود بادشاہ بھی جو ستراج علماء تھے ہر روز ان کی صحبتوں سے بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ جب وہ سلطنت کے سیاسی مشاغل سے فارغ ہو جاتے تھے تو وہاں علماء کی محفلوں میں دوڑے آتے تھے۔ اور علماء کو حکم تھا کہ وہ بادشاہ سے بے تکلفی سے ملیں اور سادگی سے گفتگو کریں۔ ان محفلوں میں بادشاہ اپنے آپ کو ایک معمولی آدمی کی حیثیت میں پیش کرتے تھے اور اپنے کو علمی حلقوں کا معمولی رکن سمجھتے تھے۔ اس سادگی کا نتیجہ یہ تھا کہ علماء بھی گرمجوشی سے بحث کرتے تھے اور دل کھول کر اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے۔ اور ان علمی مباحثوں میں اکثر علمی موضوع نکھر کر منظر عام پر آتے تھے اور ہر روز علم کی سطح بلند ہوتی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کی طبیعت ان مباحثوں سے بھی سیر نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ وہ اپنے علم اور کتابوں کو تازہ رکھنے کے لئے طلبہ کو علیحدہ درس بھی دیا کرتے تھے۔ چنانچہ ہفتہ میں تین روز یعنی ہفتہ، پیر اور چار شنبہ ان کے درس کے مقرر تھے۔ ان ایام میں مبتدیوں کو نہیں بلکہ مہتمی طلبہ کو درس دیا جاتا تھا۔ جب کبھی دن میں فرصت نہ ہوتی تو رات کو طلباء بلائے جاتے اور بڑی مستند کتابوں پر درس ہوتے تھے وہ کتابیں یہ ہیں: — زادہدی اور شرح تذکرہ ریاضی کی مستند کتابیں۔ شرح مقاصد علم کلام کی مستند کتاب، تحریر اقلیدس ہند سے ہیں۔ اور مطول معانی کی مستند کتاب ہوتی تھی۔ اس طریقہ سے دکن کے اس عالم بارشا

نے علم کی بے لوث خدمت کی اور اہل دکن کو علمی خزانوں سے مالا مال کر دیا وہ انسانی
زندگی اور دل و دماغ کو ایک متاعِ گراں بہا سمجھتا تھا۔ اور اپنی رعایا کو نصیحت کرتا تھا کہ وہ
اس کو ضائع نہ کریں بلکہ اس دولت سے پورا فائدہ اٹھائیں چنانچہ اس کے انفاذ میں یہ ہے

در آتش لرزه فکر زائل نہ کنی اندیشہ بہ بر خیال مائل نہ کنی
این نقد خزینہ کہ دماغ است بکوش تا صرف جنبہ ہائے باطل نہ کنی

جاہلیت کے معاشی نظام کا اثر پہلی ملکیت میں قیام پر حَامِدًا وَ مُصَلِّیًّا

تمہید | خدائے تعالیٰ نے قاعدہ مطلق ہونے کے باوجود کم از کم انسانی دنیا کو عالم اسباب بنایا ہے۔ اور مشیت ایزدی کا کوئی کرشمہ یہاں جب پوری طرح جلوہ گر ہو کر اپنا مظاہر دکھاتا ہے تو اس کے پس منظر میں اسباب و مسببات اور علل و معلولات کا ایک کثیر و طویل سلسلہ پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔

مشیت ایزدی یہ ہوئی تھی کہ اب سے پورے پونے چودہ سو سال پہلے پرانی دنیا کے جغرافیائی مرکز (اور اس طرح ناف زمین) یعنی مکہ معظمہ سے انسان و خدا کے تعلقات میں ایک نئی مرکزیت پیدا کر اے۔ اور عرب سے شروع ہو کر اسلام اقصادی عالم تک پہنچ جائے۔ عہد نبوی میں جو پہلی اسلامی ملکیت قائم ہوئی اس کے بیسیوں اسباب تھے۔ اخلاقی، سماجی، سیاسی، معاشی بھی۔ اور ظاہری طور پر اس تحریک کی کامیابی میں جہاں سرور کا پیغمبر اسلام کی قابلیتوں اور کوششوں کو دخل تھا وہیں ان آلوں اور ہتھیاروں میں بھی صلاحیت کی ضرورت تھی جن سے رسول کریم کو کام لینا تھا۔ گیہوں سے روٹی، بیشک منبتی ہے لیکن محض گیہوں سے نہیں۔ پہلے اسے کھٹا کرنا اور کچھ پوڑنا ہوتا ہے پھر پھینا۔ اور محض پھینے

موکھے آئے سے بھی روٹی نہیں بنتی۔ اسے بھگونا اور گوندنا اور بیلنا اور توے پر ڈال کر سینکنا بھی ہوتا ہے۔

پہلی مملکت اسلامیہ کو اگر ایک پکی پکائی روٹی سمجھا جائے اور حجازی عربوں کو گھوٹ،
تو اب یہ دیکھنا ہمارے لئے دلچسپی کا باعث ہو گا کہ اس گھوٹ کو کھلا کس طرح کیا گیا
پچھوڑا کس طرح کیا، پیسا کس طرح کیا، چھانا کس طرح کیا، گوندھا کس طرح کیا، بیل کس طرح کیا،
بھونا، اٹنا پٹنا اور پھیر کس طرح کیا۔ کتنا پانی ڈالا گیا، کتنی نمک ڈالی گئی، کتنی دیر کتنی تپش پڑی گئی
کسی کو نے کو داغ نہ لگنے دینے کے لئے کیا کیا احتیاطیں ملحوظ رہیں وغیرہ۔

پہلی مملکت اسلامیہ کے لئے ایک نئی دنیا نہیں پیدا کی گئی بلکہ موجودہ دنیا کے
موجودہ لوگوں ہی کو ان کے موجودہ و مروج طرز زندگی کے ساتھ مملکت اسلامیہ میں مبتل
کیا گیا تھا۔ یہ لوگ اسلام سے پہلے بھی کھانا کھاتے، پانی پیتے، چلتے پھرتے، سوتے، مرنے
اور پیدا ہوتے تھے۔ اور اسلام کے بعد بھی ان امور میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی۔
کچھ چیزیں مثلاً بت پرستی، شراب خواری، سود خواری وغیرہ گھٹیں، کچھ چیزیں مثلاً نماز،
روزہ، زکات بڑھیں۔ لیکن انسانی زندگی میں یہ سب جزئیات ہیں۔ انسان کی پیدائش
کا طریقہ، زندگی گزارنے کا طریقہ اور مرنے کا طریقہ کبھی بدل نہ سکے تصور حیات البتہ
بدل دیا گیا۔ اس ایک تصور حیات کے بدلنے سے انسانوں کے افعال میں وہی فرق
ہو گیا جو ایک رہن ٹھگ کی خونریزی اور ایک سپاہی کے قتل و غارتگری میں ہوتا ہے
رہن کو تو سماج کا بدترین مجرم اور سپاہی کو محسنِ عظیم ہیر و خیال کیا جاتا ہے۔ گود و زون
کرتے ایک ہی تم کا کام ہیں۔ اس تصور حیات کے بدلنے سے پہلے کبے کے سامنے سجدہ
بدترین قسم کی بت پرستی اور جہالت تھی تو اب اسی کبے کے سامنے سجدہ وحدانیت اور خدا پرستی
کا اعلیٰ ترین مظاہرہ بن گیا۔

تصور حیات کی اس تبدیلی میں مختلف امور اثر دکھاتے ہیں۔ پہلے ”کھاؤ پیو اور

مزے اڑاؤ“ منتہائے اُمال اور منشاءِ اعمال تھا تو اب، اور تو اور کھانے پینے کا مقصد بھی یہ ہو گیا کہ اپنے بلند نصب العین اور مغوضہ مشن کی تکمیل کے لئے صحت و طاقت کے ساتھ جی سکیں۔

اس لئے مقصدِ حیات کا تعلق نہ صرف روحانی زندگی سے تھا بلکہ دنیاوی زندگی سے بھی۔ اور نہ صرف انفرادی زندگی سے تھا، بلکہ اجتماعی زندگی سے بھی نہ صرف اپنی زندگی سے تھا بلکہ اپنے جیسے دوسرے انسانوں کو اس نئے تصور سے بہرہ ور کرنے سے بھی۔

ان گونا گوں مقاصد کے لئے جہاں اور وسائل کے اختیار کرنے کی ضرورت تھی وہیں ایک مملکت کا قیام بھی درکار تھا، تاکہ یہ بتایا جاسکے کہ اس جدید تصورِ حیات یعنی اسلام یا خدا کی مرضی پر چلنے کے اصول کا اطلاق حکمرانی اور سیاست میں کس طرح کیا جائے۔ جنگ و صلح، عدل گستری، محصول گیری، راعی و رعایا کے حقوق و واجبات، اجتماعی و انفرادی آزادیاں اور پابندیاں سب ہی میں ایک نئی مرکزیت، ایک نیا دلولہ، ایک نئی زندگی، ایک ہر جہتی اور بے پناہ انقلاب کس طرح برپا کر دیا جائے؟ کس مملکت کے قیام کے لئے آدمیوں کی ضرورت ہے لیکن اسی طرح جس طرح روٹی کے لئے گیہوں کی، پہلی مملکت اسلامیہ کے قیام کے لئے جن نفعیاتی، سیاسی، سماجی، جغرافیائی، تمدنی، معاشی اور دیگر موثرات کی ضرورت تھی ان سب کی تفصیل طویل ہوگی۔ یہاں صرف ایک امر یعنی معاشی ضروریات کی تحلیل مقصود ہے۔ اور یہ دکھانے کی کوشش کی جائے گی کہ زمانہ جاہلیت میں عرب کا معاشی نظام کیا تھا اور اس نظام نے پہلی مملکت اسلامیہ کے قیام میں کیا حصہ لیا؟

اس کا پتہ نہیں چلتا کہ اسلام سے پہلے عرب کے خبریہ نامیاں **عرب کے مختلف علاقے** کبھی بھی ایک ملک گیر اور مرکزی حکومت قائم ہوئی ہو۔ اور

قریب قریب ہندوستان کے برابر وسعت رکھنے والے اس صحرائی براعظم میں تمدنی ترقی چوطرف کیساں بھی نہیں رہی۔ رنج خالی آج چودھویں صدی ہجری میں بھی خالی ہی پڑا ہے، توین وغیرہ میں حضرت مسیح سے بھی ہزاروں سال پہلے تمدن اور طاقتور ملکوں کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے۔ کبھی کبھی خاصی وسیع سلطنتیں وجود میں آئیں مثلاً کیندہ والوں نے حضرموت سے صراط جاسب وحیرہ تک یعنی عرب کے جنوب سے شمال تک کچھ دنوں ایک حکومت قائم کر لی تھی لیکن حجاز وغیرہ کے وسیع علاقے اس سے آزاد رہے۔ بحرین، عمان وغیرہ کے ساحلی علاقے بھی خاصے قدیم زمانے سے خانہ بدوش قبائل کی جگہ حضری زندگی رکھنے والی بستیوں پر مشتمل نظر آتے ہیں۔

بہر حال آغاز اسلام پر صورت حال یہ دکھائی دیتی ہے کہ کوئی مرکزی مملکت عربی قوم یا ملک عرب میں نہ تھی سینکڑوں قبیلے تھے جو نیم حضری اور نیم بدوی زندگی گزارتے ہوئے مکمل خود مختار اندازہ طور سے رہتے تھے۔ ہر قبیلہ جنگ کا خود اعلان کر سکتا تھا۔ صلح نامہ خود طے کر سکتا تھا۔ اس کے خلاف کوئی بیرونی حاکم کسی طرح کا اختیار سماعت نہ رکھتا تھا۔ ان قبائل کے علاوہ بیسیوں شہر بھی تھے۔ مکہ، مدینہ، طائف، ینبوع (حجاز میں)، جرش، صنعا، عدن، (یمن میں)، صحار اور دبا (عُمان میں)، ہجر (بحرین میں)، یامہ، فید، (عُجبہ میں)، دومتہ، الجندل، خیبر، فذک، وادی القری، (شمالی عرب میں)، الیہ، مقنا، صحراے سینا کے مشرقی ساحل پر اچھی خاصی بستیاں تھیں جو کم و بیش شہری ملکیتیں کہی جاسکتی ہیں۔ یامہ، یمن وغیرہ بعض علاقوں میں غلے کی کاشت ہوتی تھی اور آس پاس کے عربی علاقوں میں برآمد بھی ہوتی تھی۔ لیکن نہ اتنی کہ پورے ملک کی ضرورتیں پوری ہو سکیں۔ کھجور اور اونٹ بکریاں ایک حد تک بدویوں کی غذائی ضرورتیں پوری کر دیتی تھیں۔ لیکن لباس، برتن، ہتھیار، زیور اور دیگر ضرورتوں کا سوال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ صحراے گوبی و ترکستان اور جرمنی کے کالے جنگل کی طرح عرب بھی تاحال نامعلوم وجوہ سے بڑا مردم خیز خطہ ہے۔

اور توالد و تناسل کی کثرت مقامی ذرائع معیشت سے اتنی کچھ زیادہ ہے کہ باوجود خانہ جنگیوں وغیرہ کے جلدی ہی زندگی آبادی کے کثرت سے اضافے کے باعث ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چار ہزار سال قبل مسیح سے عرب مہاجرین کا واحد خشکی کے راستے یعنی شمال سے پھیلنا اور عراق و شام اور مصر تک میں جا جا کر آباد ہونا، سب جانتے ہیں۔ ہجرت کے باوجود بھی جو آبادی بچ رہتی ہے وہ بیرونی درآمد کی محتاج ہوتی ہے۔ قدرت نے عرب میں کچھ ایسے زیادہ خام مواد بھی نہیں ہتھیا کئے ہیں اور نہ آب و ہوا کی عمدگی ہے کہ بیرون والے یہاں آئیں اور غلہ وغیرہ پہنچائیں مجبوراً بیچارے عربوں ہی کو باہر جانا اور اپنی پونجی کے عوض ضروریات زندگی کا لانا ضرور پڑتا۔ بحرین و عمان کا بلوچستان اور سندھ سے اتنا قریبی جغرافی تعلق ہے کہ یہ لوگ ہندوستان اور ایران کے سوا کہیں اور جا نہیں سکتے۔ حجازی عربوں کے متعلق قرآن مجید کی شہادت رطلۃ الشتاء والصیف سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ ہر سال دو مرتبہ جاڑوں اور گرمیوں میں کئی کئی ماہ کے سفر پر مجبور تھے۔ جاڑوں میں سین جاتے اور گرمیوں میں شام و مصر۔ اونٹ، بکریاں، اونٹوں اور بکریوں کی کھالیں اور اون، گھوڑے، گوند، لوبان، روغن بلیان، عقیق وغیرہ کچھ قیمتی پتھر اور اسی طرح کی کچھ چیزیں دساور کر سکتے تھے۔ اور تباہی میں غلہ، برتن اور تیار اور کپڑوں کی درآمد ہو سکتی تھی۔ عربوں کے دو بڑے حصے تھے اور بعض وقت ایک ہی قبیلے میں بھی تقسیم نظر آتی تھی کہ کچھ لوگ خانہ بدوش بدویانہ زندگی بسر کرتے ہیں تو کچھ بستیوں میں متعلق حضری زندگی گزارتے ہیں بدویوں کی غذا کچھ تو شکار سے کچھ ان کے اونٹ بکریوں سے اور کچھ شہروں میں لگنے والے میلوں میں تنباکھ اشیاء کرنے کے ذریعے سے تہیا ہوتی تھی۔ فرید برآں یہ کرائے پر حمل و نقل کا کام کرتے تھے۔ لوٹ مار کی مہیں بھی وقتاً فوقتاً اختیار کی جاتی تھیں۔ دل جلے ابن خلدون نے ان میں سے بعض کی حالت یوں بیان کی ہے کہ

اگر انہیں پوچھ کیلئے پتھر دیکر پتا تو کسی مکان کا پایہ کھود ڈالتے اور جلانے کے لئے لکڑی درکار ہوتی تو مکان کی چھت توڑ ڈالتے۔

رہی شہری زندگی، سو اُس میں بھی بڑی حد تک تمام عرب میں کیسانی نظر آتی ہے۔ نخلستان چو طرف تھے۔ طائف، سوارقیہ وغیرہ میں انگور، انجیر، انار، شفتالو وغیرہ کے بکثرت باغ تھے۔ شہرہ میں طائف میں میں نے انجیر کا ایک پرانا درخت دیکھا جو یقین نہ آئے گا کہ ہمارے ہاں کے کسی پورے تناور پیل یا بڑے درخت کے برابر اونچا اور پھیلا ہوا تھا۔ چشموں کے ساتھ ترکاری، تربوز، لکڑی وغیرہ کی کاشت بھی ہوتی تھی۔ کہیں کہیں غلہ جو وغیرہ بھی بویا جاتا تھا۔ مرغیاں پالی جاتیں جسے کوئی ٹھیٹ بدوی آج چودھویں صدی میں بھی بڑا نفرت انگیز اور کمینہ کام سمجھتا ہے۔ ان مقامی وسائل کے بعد بھی ضرورتیں پوری نہ ہوتیں تو نخل، سیلوں، منڈیوں میں جا کر تبادلہ اشیاء کرنا پڑتا۔ یہ کام سب ہی عربی شہر اور عربی قبیلے کرتے لیکن مکہ کے قریشیوں نے اسے ایک فن سے بھی گزار کر ایک علم بنا دیا تھا۔

مکہ کے امتیازات عرب شہرین | عرب میں ہر جگہ بستیاں اور قریے تھے لیکن مکہ ام القریٰ (یعنی قریوں کی ماں) کہلاتا تھا۔

عرب کی ہرستی میں معابد اور بت خانے تھے لیکن کعبے کے حج کے لئے جو لوگ آتے تھے ان میں بیعت عقبہ کے سال میں کے لوگ بھی تھے، عمان کے لوگ بھی، بحرین کے لوگ بھی، طائف کے لوگ بھی، نجد کے لوگ بھی، طی اور کلب جیسے شمالی عرب کے لوگ بھی۔ عرب کی ہرستی میں میلے لگتے تھے کہیں مقامی اور کہیں بین المقاماتی۔ چھوٹے ہاٹ ہفتہ وار لگتے۔ بڑے بین القبائل اور بین المقاماتی میلے سالانہ مقررہ ایام میں لگتے۔ لیکن جو اہمیت مکہ کے عکاظ اور منی کے میلوں کو حاصل تھی وہ انتہائی غیر جانبدار تحقیق و تلاش کے بعد بھی کسی اور میلے میں نظر نہیں آتی۔ عرب کی ہرستی و ہالے اپنے

کاروانوں کو باہر بھیجا کرتے تھے۔ لیکن لایلاف قریش کا مفہوم محمد بن حبیب یعقوبی وغیرہ کسی پرانے اور واقف کا شخص کی تالیف میں دیکھو تو معلوم ہوتا ہے قریش کے ایلاف یعنی معاہدات قیصر روم سے، کسرے ایران سے، نجاشی حبش سے، اور اقیال یمن سے تھے اور ان حکمرانوں نے رسول کریم کے دادا اہل شام کو منشور اور اجازتنامہ عطا کر رکھے تھے کہ ان کے علاقوں میں وہ تجارت کے لئے آزادانہ کاروان لایا کریں۔ عرب کی ہر بستی والے اپنے تجارتی کاروانوں کی حفاظت کے لئے کچھ تو خود تیار بند ہو کر بطور محافظہ دستہ جاتے اور کچھ ان علاقوں کے جہاں سے انہیں گزرنا ہوتا، قبائل سے حلیفی اور دوستی پیدا کر لیتے لیکن قریشی کاروبار شمال، جنوب، مشرق، مغرب، سب طرف پھیلے ہوئے تھے۔ وہ عراق بھی جاتے، یمن بھی، حبش بھی، شام بھی اور اندرون عرب بحرین و عمان، نجد و خیبر بھی ان کا نظام ناگزیر وسیع ہونا چاہئے۔ اور واقعہ بھی یہی تھا۔ انہوں نے ایک فوج قائم نہ کر رکھی تھی جو تمام بددی عرب میں اچھوتی چیز تھی۔ انہوں نے خفارے یا بدرقے کے ضروریات کے لئے معاہدات کا جو وسیع اور ملک گیر جال پھیلا دیا تھا اس کا ذکر ابن قتیبہ کے استاد محمد بن حبیب (المتوفی ۲۴۷ھ) سے سنئے جو کہتا ہے کہ:-

”جو تاج بھی یمن اور حجاز سے نکلتا تو وہ اُس وقت تک قریشی خفارے یعنی محافظہ دستے کا محتاج رہتا جب تک کہ وہ مضر قبائل کے علاقے میں رہے کیونکہ ایک مضر قبیلہ دوسرے مضر قبیلے کے تاجروں کو نہ ستاتا۔ فرید بڑاں مضر یوں کی حلیفی جن جن قبائل سے تھی ان کے ہاں بھی ان کو امن رہتا۔ اور یہ ”باہمی امن“ کے اصول پر مبنی تھا۔ چنانچہ قبائل کلب ان کو مضر قبیلہ بنو تميم سے حلیفی کے باعث نہ ستاتے اور قبائل طی بھی ان کو مضر قبیلہ بنو اسد سے حلیفی کے

باعث نہ چھیر پڑتے۔ اور مرضی قبائل کہا کرتے تھے کہ قریش نے ہمارا وہ قرض ادا کر دیا جو حضرت اسماعیلؑ سے ہم کو وراثتہ مذمت کی صورت میں ملا تھا۔ جب یہ آگے بڑھ کر عراقی سمت میں جاتے اور بنی عمرو بن مرثدہ سے خفارہ حاصل کر لیتے تو تمام قبائل ربیعہ میں وہ کافی ہوتا۔۔۔۔۔ جو تاجر دومہ البجندل جاتے ان کو بھی قریش ہی سے خفارہ حاصل کرنا ہوتا۔۔۔۔۔ راہیہ جو حضرموت میں واقع ہے اگر وہاں جانا ہوتا تو قریش وہاں کے قبیلہ بنو اکل المرارہ سے خفارہ حاصل کرتے اور باقی لوگ آل مسروق سے لیکن قریشی حلیعی کے باعث آل المرارہ نے غلبہ اور حکومت و سطوت حاصل کر لی اور سب کو زیر کر لیا۔“

کتب المعتبرہ ص ۲۶۳ ائمہ

اس دلچسپ اقتباس سے معلوم ہوگا کہ خفارہ جو ایک معنی میں بین الاقوامی جانتنا رکھنے کا مہیا کرنا تھا عربوں کے ہاں ایک مستقل ادارہ بن گیا تھا جس کی قیمت مقرر تھی۔ عذمان و قحطان کے قبائل، مضور ربیعہ کے قبائل سب اس میں داخل تھے۔ اور علماء پورا عرب اس نظام میں منسلک ہو گیا تھا جو قریشی موامعات کے لئے ضروری تھا۔ قریش نہ صرف اس نظام اور سلسلہ حلیعی سے خود فائدہ اٹھاتے بلکہ تاریخی شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اور کو بھی خوشامیاد معاوضہ لے کر اپنا خفارہ مہیا کرتے۔ اسی نظام کی برکت تھی کہ ہندوستان کا سامان عرب کی راہ یورپ پہنچ سکتا تھا۔ مگر خود یورپ کا حال عرب کے اس ہم عصر زمانے ہی میں نہیں بلکہ حال حاضر میں صدی تک یہ تھا کہ شے نہیں اور بے نوا ہو کہ اسپین و پرتگال، تجارت پر قومی اجارہ داری ضروری سمجھتی تھی۔ اور طوفان زدہ مصیبت کا مارا تک اگر اسپینی مقبوضات میں پہنچتا تو وہ نہ صرف مال سے ہاتھ دھو بیٹھتا بلکہ جان نہ جا کر صرف غلام بنتا، تو اسے ایک نعمت غیر مترقبہ ملتی۔

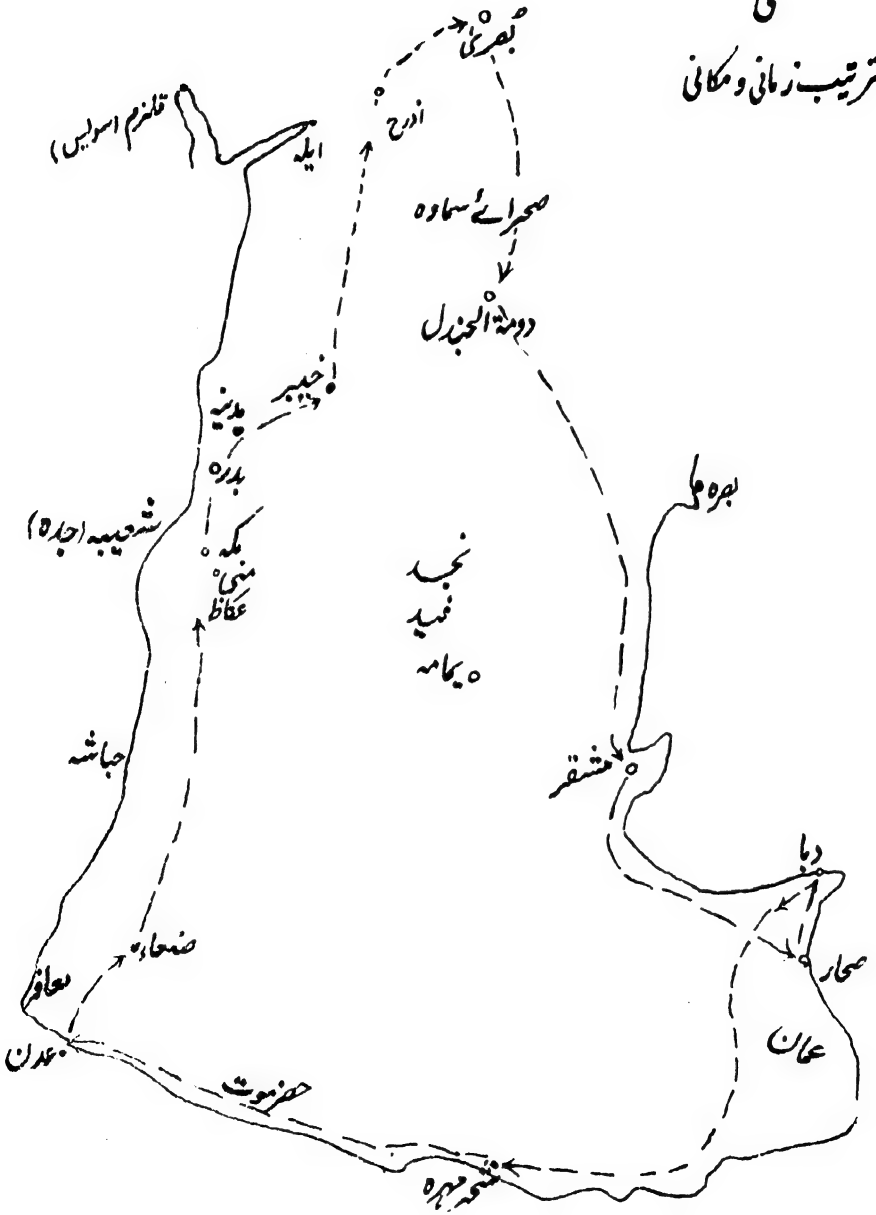
قریش نے خفارس کے اغراض کے لئے طیفیوں کی جو طرح ڈالی تھی وہ مختلف اصول پر مبنی ہوتی۔ کبھی تو باہم امن کی شرط کافی ہوتی۔ کبھی قریش یہ کرتے نظر آتے ہیں کہ کسی قبیلے کا مال بطور کارندہ تجارت کے لئے لیجاتے اور کوئی کمیشن لئے بغیر نفع مالکوں کے سپرد کرتے۔ اور کبھی خفاروں پر نقد معاوضہ رقم یا جنس کی صورت میں دیتے بہت قبیلوں کا روزگار ہی اس خفار کاری سے نکلتا۔ وہ رہبر مہتیا کرتے جو راستے میں چوک اور سینہ سپر رہتے۔ اور عربوں ہی نہیں بلکہ حیرہ کے بادشاہ اور دیگر اجنبیوں کا تک مناسب معاوضہ لے کر ”لطیمہ“ یعنی تجارتی سامان منڈی تک بحفاظت لیجانے اور واپس لانے کا ذمہ لیتے اور یہ ذمہ داری علی الاموم پوری ہوا کرتی ہوگی جیسی تو یہ ادارہ بقا و استحکام میں نظر آتا ہے۔

اسواق العرب پر محمد بن حبیب کی کتاب کا ایک اقتباس ہم ابھی سن چکے ہیں۔ اسی کتاب کا ایک اور اقتباس سننے کے قابل ہے، جس میں کہیں کہیں ایک ہم ماخذ لغوی مرزوقی کے بیان سے تکملہ کیا گیا ہے:-

”دومتہ البجندل میں جو شام و حجاز کے مابین ہے یکیم بیج الاول کو میلہ لگتا اور مہینہ بھر چلتا پھر برخاست ہو کر آئندہ سال اسی زمانے میں لگتا۔ (قریش کتے سے اس کے لئے جاتے).... پھر یہاں سے لوگ چل کر بحرین میں مشقر آتے جہاں یکیم سے آخر جمادی الآخر تک میلہ لگتا اور دومتہ البجندل کی طرح یہاں بھی مقامی حکمران کو عشر یعنی دس فیصد جنگی وصول ہوتی۔ ایران سے تک تاجر سامان لے کر یہاں آتے۔ اس کے بعد یہاں سے یکیم جب کو چلتے تو عمان کے شہر صُحار کو آتے آتے میں دن لگتے اور جو پہلے نہ آ سکے ہوتے وہ اب آتے اور یہاں پانچ دن تک میلہ لگتا۔ یہاں کا عشر بادشاہ جَلَبْدی کو

ملتا۔ اس کے بعد دبا کا میلہ رجب کے آخر میں لگتا۔ یہ عرب
 کی دو بڑی بندرگاہوں میں سے ایک تھا۔ یہاں سندھ
 اور ہند اور چین اور مشرق اور مغرب کے لوگ آیا کرتے۔ اور
 خشکی اور سمندر سے سامان لاتے۔ یہاں کا عشر بھی بادشاہِ ہندی
 کو ملتا۔ اس کے بعد مہرہ کے شہر شحریں — جو آج کل ہمارے
 سلطانِ مکتلا و شحر کے علاقے میں ہے — وسطِ شعبان سے
 میلہ لگتا۔ جہاں بڑی اور بھری تاجر سب دبا سے چل کر آتے یہاں
 کھالیں، کپڑے وغیرہ فروخت کئے جاتے۔ اور ایلوہ، یوبان وغیرہ
 جو مقامی پیداوار تھے خرید کئے جاتے۔ پھر عدن میں یکم
 رمضان سے بیس دن میلہ لگتا۔ یہاں بڑا اچھا انتظام تھا۔
 کسی محافظہ دہستے کی یہاں ضرورت نہ رہتی تھی۔ یہاں کا عشر ایرانی
 نوآبادکار افسر لے لیتے۔ یہاں سمندری راہ سے آنے والے
 لوگ جو دبا اور مہرہ آتے وہ نہ آتے بجز اس کے کہ کسی کے پاس
 کچھ سامان بیچ رہا ہو اور اس سے پہلے کے میلوں میں اسے
 شرکت کا موقع نہ ملا ہو۔ عدن میں جو عطر بنتا اس کی دور دور تک شہرت
 تھی۔ سمندری راہ سے آنے والے تک اسے بطور تحفہ سندھ ہند
 تک لیا جاتے اور اس پر خمر کیا جاتا۔ اور خشکی کی راہ آنے والے اسے
 ایران و روم تک لیا جاتے۔ (عطر سازی کے متعلق مزو قی نے
 ۱۵۳۳ء کی تالیف میں لکھا ہے کہ اس وقت تک وہ صنعت وہاں
 کمال پہنچے)۔ عدن کے بعد صنعاء کا میلہ تھا جو وسط سے آخر رمضان
 تک ہر سال لگتا۔ یہاں روئی، زعفران، مختلف قسم کے رنگے ہیں وغیرہ

عرب کے میلوں
کی
ترتیب زمانی و مکانی



کے سامان بکتے۔ یہاں کا عشر بھی ایرانی حکمران افسر لیتے۔ ان مختلف میلوں میں لوگ وہ سامان خریدتے جن کی ان کے اپنے ملکوں میں مانگ ہوتی۔ اس کے بعد رابیرہ واقع حضرت موت اور عکا کا قریب عرفا دکنہ میں بیک وقت وسط ذیقعدہ سے آخر ماہ تک میلہ لگتا۔ کچھ لوگ عکا کا آتے اور کچھ رابیرہ جاتے۔ عکا کا کے قریب ذی المجاز ہے چنانچہ عکا کا کے بعد یکم ذی حوجہ سے دس دن ذی المجاز میں میلہ لگتا پھر بی بی میں جو کتے کے مضامین میں ہے، حج کے سلسلہ میں میلہ جتنا یہاں سے نارغ ہونے کے بعد لوگ غیر یا یا مد جاتے جہاں محرم کی دسویں سے میلے لگتے اس کے بعد جنوبی فلسطین میں بصری اور اورعات کے میلے لگتے۔ { دیکھئے نقشہ صغیر گزشتہ پر }

اس آقباس سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ کس طرح شمال سے مشرق، مشرق کر جنوب، جنوب سے مغرب اور مغرب سے شمال، غرض پورے عرب کا سال بھر دورہ ہو جاتا ہے۔ کس طرح پورے عرب میں سیاسی تو نہیں لیکن معاشی وفاق قائم ہو گیا تھا۔ کس طرح ان میں ایک ربط و نظم پیدا ہو گیا تھا اور اگرچہ ہر جگہ مقامی خود مختاری اور محصول گیری وغیرہ رائج تھی لیکن پھر بھی کس طرح خفا رہے کے نظام اور میلوں میں حفاظت کے انتظام وغیرہ نے مرکز گزرا اور افتراق پسند بددیووں میں بھی ایک یکجہتی اور مرکز کشی پیدا کر دی تھی۔

ادھر عکا کا کے میلے کی کچھ اہمیت ہم نے بیان کی کہ وہاں کس کس حصے سے لوگ آتے تھے ہمارے مولفوں نے ایک اور اہم بات بھی بیان کی ہے کہ عکا کا میں عام نگرانی اور جھگڑوں کا فیصلہ، نیز اس کے بعد ہی ہونے والا موسم حج، قبیلہ تیمم کے اہتمام میں ہوتا۔ قمری سال کو کبسیہ گری کے فریب سے فصلی شمسی سال بنانا بھی قبیلہ تیمم کے فلسفہ کا اثر

جو مکہ منظمہ میں کعبے کے سامنے کھڑے ہو کر اس کا اعلان کرتا۔ قبیلہ تمیم عرب کے انتہائی مشرق میں رہتا تھا اور عکا نامہ مکہ انتہائی مغرب میں ہیں۔ حج کے زمانے میں مختلف فرائض مختلف قبائل میں چلے آتے تھے۔ علاوہ بنو تمیم کے آل صفوان، آجازہ یعنی عرفات سے روزِ نگی کا حکم دینا بطور موروثی حق کے استعمال کرتے تھے۔ کعبے کے اطراف جو تین سو ساٹھ بت تھے وہ عرب کے ہر حصے کے قبائل کے معبود تھے۔ ان میں حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ حضرت عیسیٰؑ اور بی بی مریمؑ کے بھی کہتے ہیں کہ بت تھے کیا یہ سب کعبے کی مرکزیت اور کتے اور قریش کی خاموشی ورجحیت پر دلالت نہیں کرتے؟

ان میلوں کے ساتھ ساتھ اُشہر حرم یعنی محفوظ و محترم مہینوں کا ادارہ بھی قابلِ لحاظ اہمیت رکھتا ہے۔ نہ معلوم یہ عرب میں کیسے آیا اور کب سے رائج تھا۔ بہر حال حروب صلیبیہ کے زمانے میں فلسطین وغیرہ کے مسلمان عربوں سے اخذ کر کے پوپوں عیسائی یورپ کے نراج کو کم کرنے کی اسی طرح کی ایک ناکام کوشش کی تھی جو خدا کی امن (Truce of God) کے نام سے مشہور ہے۔ عربوں کا نظام زمانہ جاہلیت میں یوں تھا کہ ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم کے مسلسل تین مہینے اور رجب کا ایک مہینہ محرم و محفوظ سمجھے جاتے خطبہ حجۃ الوداع میں ”رجب مفر“ کا جملہ آیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبائل ربیعہ کا بھی کوئی الگ زمانہ محفوظ مہینوں کا ہوتا ہوگا۔ اوپر پڑھی ہوئی باتوں کی یا تنازعہ کی جائے گی تو نظر آئے گا کہ رجب میں صحار اور دبا کے اہم میلے لگتے، جہاں خود رسالت مآب صلعم کے نبوت سے پہلا جانے اور طویل مدت گزارنے کا مسند احمد بن حنبل میں اشارہ ملتا ہے۔ اور ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم میں عکا، منیٰ، خیبر اور یمامہ کے زبردست اجتماع ہوتے۔ یمامہ کا غلہ کتے تک آتا۔ ذی الحجہ کا مکہ منظمہ میں حج اور مہنی کا میلہ خاص کر خوش نصیب تھے کہ دور دراز کے لوگوں کو پورے تین مہینے امن کا یقین رہتا کہ جا کر واپس آنے تک چاہے وہ عجز

کسی جھٹے سے کتے تک کیوں نہ ہو کوئی خطرہ نہیں۔ کیونکہ دی حجہ کے علاوہ اس سے ایک مہینہ پہلے اور ایک مہینہ بعد بھی حرام زمانہ رہتا جو عرب کے بعید ترین گوشوں سے آنے اور واپس جانے کے لئے کافی تھا۔ اس نے ناگزیر محافظین کعبہ یعنی قریش کی جو غفلت تمام عرب کے ذہنوں پر نقش کر دی ہوگی وہ کسی بیان کی محتاج نہیں۔ سیرۃ ابن ہشام کے مطابق اشہر حرم کے ساتھ ایک ادارہ بسل بھی تھا جس کے تحت قریش کے چند خاندانوں کو پورے عرب میں تین مہینے نہیں بلکہ مسلسل آٹھ مہینے محفوظ و مامون حالت میں طے۔

اس نظام کا اثر | تمام عرب سے لوگوں کا مکہ آنا اور کئے والوں کا عرب اور عرب کے باہر عراق و شام اور مصر و حبشہ تک مسلسل آیا جابجا کرنا۔ اس کے اثرات پر جتنا بھی زور دیا جائے کم ہی ہوگا۔ اس نے پورے عرب کی مختلف علاقہ دار بولیوں میں قربت پیدا کر کے ایک مشترکہ معیاری بولی پیدا کرنے میں حصہ لیا ہوگا۔ اس نے عربوں میں احساس یکجہگی کو تقویت دی ہوگی۔ اس نے تمام عرب کے رسم و رواج اور اخلاق و عادات میں مماثلت پیدا کی ہوگی۔ اس نے ان میں محنت پسندی اور کوچ کی عادت اور تمام دنیا کو اپنا وطن سمجھنے کا میلان پیدا کیا ہوگا۔ اس نے ان کو عراق و شام اور مصر کی خاص کر جغرافی اور طبیعی حالت سے واقف کرادیا ہوگا جس کے باعث عہد نبوی اور خلافت راشدہ کی فاتحانہ پیش قدمی کسی اجنبی امداد کی محتاج نہ رہی ہوگی۔ اسی نے بیرون خاص کر متمدن ممالک کے آئے دن کے سفر سے ان میں روشن خیالی جذبات اور امنگیں پیدا کی ہوں گی۔ ایرانی اور رومی دونوں ان کے ساتھ سخت بدسلوکی کرتے تھے۔ خاص کر رومی علاقوں میں عرب کے کاروان کی جس سختی سے جھڑپی لجاتی اور ان کے ساتھ جرائم پیشہ اقوام سمجھ کر جس توہین اور ورشتی کا سلوک کیا جاتا اور جس طرح ان کے لئے مختلف علاقے مقرر کر دئے جاتے کہ ان کے سوا وہ شام و فلسطین میں کہیں اور نہ جائیں اور سامان مقرر کر دئے جاتے کہ اس کے سوا اے کوئی اور چیزیں خرید کر نہ لے سکتے۔

ان پر شدید محصول جنگی عائد کئے جاتے وغیرہ وغیرہ، تو ان چیزوں کا اثر خاس و مانعوں اور سوچنے والے ذہنوں پر جو کچھ پڑ سکتا ہے وہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ ایرانی بدلتا بھی کم نہ تھیں۔ ذی قار کے معرکے میں چند عرب قبائل نے ایرانی لشکر کو ایک دفعہ شکست دی تو اس کے متعلق خود جناب رسالت مآب صلعم نے فرمایا تھا کہ اس دن پہلی مرتبہ عربوں نے ایرانیوں سے بدلہ لینے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ متآخر کسرایان ایران کی عرب کش سیاست نے ایرانیائے ہوئے حیرہ کے عربوں اور شیبانیوں کو نکال دیا کا جانی دشمن بنادیا تھا۔ اور زیادہ تر انہیں عربوں نے تاج کیانی کو مدینے کی گلی کوچوں میں لالڑ کا یا تھا۔

اسلام کی آمد | عرب کے معاشی نظام کی یہ عام کیفیت تھی کہ ربیع الاول سے میں تاریخ عالم کا ایک اہم اور عہد آفریں واقعہ پیش آیا۔ وہ یہ۔ تیرہ سال تک بے غرضانہ ایثار اور رضا کارانہ زحمت کشی کے فریضے سے اہل مکہ کی اخلاقی و دینی اصلاح کی جو کوشش انہیں کے ایک ہم وطن یعنی حضرت محمد مصطفیٰ اصلی اللہ علیہ وسلم کر رہے تھے، اس کا انجام یہ نکلا کہ بیسیوں ساتھی مال و عیال کو چھوڑ کر بیک بینی و دو گوش ترک وطن کو غنیمت سمجھ چکے تھے اور خود اس بے غرض مصلح کو جان کے لالے پڑے تو عاروں میں چھپنے، نامانوس اور دشوار گزار راستوں سے چلتے، وطن سے سینکڑوں میل دور مدینہ چلا آنا پڑا تھا۔ قریش مکہ نے اسی پر بس نہ کیا بلکہ ایک تو جلا وطن مسلمانوں کی جائیداد منقولہ و غیر منقولہ پر سکے میں غاصبانہ قبضہ جمایا دوسرے اپنے معاشی اثرات کے تحت اہل مدینہ کو دھمکا کر لکھ بھجیا کہ آنحضرت صلعم اپنے ہاں سے نکال دیں اور بدور اس کو سنو انے کے لئے مینے پر حملہ کرنے کا انتظام کرنے لگے۔ جتنی کہ ہجرت کے اس ابتدائی زمانے میں تارکین وطن مسلمان تیار نہ ہو سوا کرتے تھے۔

مدینہ آنے کے چند ہی ہفتوں کے اندر ہم دیکھتے ہیں کہ اس شہر کی کاپلٹ ہو گئی۔ یہاں کی قدیم آبادی میں جو خانہ جنگی اور چوکھا لڑائی ہو رہی تھی وہ ختم ہو گئی۔ مہاجرین مکہ، مسلمانانِ مدینہ، مدینے کے غیر مسلم عرب اور یہودی قبائل — ان چاروں عناصر نے ایک وفاقی شہری مملکت قائم کی جس کا تحریری دستور خوش قسمتی سے ہم تک محفوظ چلا آیا ہے۔ باون دفعات کے اس وفاقی دستور میں آخری اختیار سماعت، مرافعہ اور اعلیٰ اختیارات جنگ و صلح دونوں امور جناب رسالت مآب صلعم کو دیدینے پر سبہوں نے اتفاق کیا اور اس پر بھی سب راضی ہو گئے کہ قریش سے نہ تو کوئی تعلقات رکھے جائیں اور نہ انھیں یا ان کے دوستوں کو کوئی مدد یا حفاظت دینا کی جائے۔ اس سلسلے میں امیر شاید درخور اتفاقات سمجھا جائے گا کہ اس زمانے میں جب یہود نہ صرف مدینے کے مقام کی رو بہا پر چھائے ہوئے تھے بلکہ شام سے سین، عمان تک ان کی نوآبادیوں کا ایک زنجیرہ پڑا ہوا تھا اور بین الیہود باہمی تعاون خاصا مستحکم تھا تو مدینے کے یہودیوں سے اشتراکِ عمل نوخیز اسلامی مملکت کے لئے کم از کم یہ فائدہ ضرور رکھتا تھا کہ یہ معاشی قوت اس ابتدائی بے کسی کے زمانے میں مخالف پلڑے میں نہیں داخل ہو گئی مگر سے فراغت ہوتے ہی آنحضرتؐ مدینے سے مینوع کا کسی بار سفر فرماتے ہیں اور ان مختلف قبائل سے جو اس راستے پر بستے تھے یا تو حلیفی کے نئے معاہدے کرتے ہیں یا اہل مدینہ کے ان کے ساتھ جو قدیم معاہدے تھے ان کی تجدید عمل میں لاتے ہیں۔ ایسے بعض معاہدوں میں مدامی فوجی حلیفی اور باہمی امداد کا ذکر ہے۔ اور بعض میں باہم دوستی اور ایک کی جنگ میں دوسرے کی غیر جانبداری اور دشمن کو مدد نہ دینے کا حکم ہے۔

اس کے بعد جو کچھ ہوا وہ ایک معاشی قصہ ہے۔ قریش کا شام، مصر اور عراق جانے والا راستہ مدینے اور مینوع کے بیچ میں سے ساحل کے کنارے نکلتا

گزرتا تھا۔ قریشی مواصلات تجارت اور روزگار کی یہ شہ رگ اب بیک جنبش لب کٹ گئی اور ادھر سے قریشی کاروانوں کا جانا بند کر دیا گیا۔ قریش نے تھوڑی سی شکست کی۔ بدر اُحد اور خندق کے معرکے پیش آئے لیکن قریش کے رحلۂ اشتاء کا شمالی راستہ کھلنا تو کیا اس کے لئے نجد و غیرہ سے ہو کر جانے والے نئے نو ساختہ راستے بھی بند ہی ہوتے چلے گئے۔ قریش کی تجارت مفلوج ہوئی تو وہ بیسیوں قبائل جو انہیں کے کاروبار پر پل رہے تھے، خواہی نخوہی قریش سے ٹوٹ کر مدینے سے جڑانے پر مجبور ہوتے چلے گئے اور تارنخوں میں صراحت سے ایسے نظائر کا ذکر آیا ہے۔

آنحضرتؐ کی سیاست قریش کو تباہ و نابود کرنے پر نہیں بلکہ بالکل محفوظ رکھ کر بس اور مغلوب کر دینے پر مشتمل تھی۔ پانچ چھ ہی سال کی کوشش میں کتے کے شمال کتے کے مشرق بلکہ کتے کے جنوب کے قبائل بھی اسلام کے زیرِ نگیں بنا لئے گئے۔ اور جب یہ گھیرا کھل ہو گیا تو بجائے شرائط منوانے کے آنحضرتؐ صلعم نے قریش کی منہ مانگی شرطیں حدیبیہ میں منظور کیں۔ یہہ سیاست کاری کا شہ کار تھا۔ قریش کا چڑھتا ہوا جوش اور بخار اس صلح کے سیفی ٹالف (Safety valve) سے خارج ہو گیا۔ عین اس لمحے خیبر کے یہودیوں اور کتے کے قریشیوں میں اتحاد ہو کر ایک نئے طاقتور محاصرہ مدینہ کی جو تجویز تیار ہو چلی تھی وہ روک دی گئی۔ کیونکہ قریش نے اپنی منہ مانگی شرطوں کے ملنے اور تجارت کا شمالی راستہ کھلنے پر وعدہ کیا تھا کہ وہ دس سال تک آنحضرتؐ سے نہ تو خود جنگ کریں گے اور نہ کسی اور کو کوئی خفیہ یا علانیہ مدد دیں گے۔ بلکہ مسلمانوں کی جنگوں میں کامل ناظر و رار رہیں گے۔ اسی صلح سے آنحضرتؐ صلعم کو یہ فائدہ ہوا کہ خارجہ سیاست کے لئے ہاتھ کھل گئے۔ خطرے کے مرکز خیبر کو ہمینے بھر میں ہمیشہ کے لئے مٹا دیا گیا۔ نتیجہ میں رومیوں کو ایران پر جو فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی تھی اس سے فائدہ اٹھا کر بحرین، عمان، وغیرہ کا ایران سے انقطاع

اور مدینے سے الحاق کر لیا اور قریش کے رہنے سے وسائل اور رفیق ان سے
 بچھڑا دیئے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دو اور سال گزرے اور قریش نے ایک چھوٹا سا
 کر کے معاہدہ شکنی کی اور مدینے سے دس ہزار قدوسیوں کا لشکر آیا تو مغرور قریش
 نے اپنے آپ کو اتنا بے بس پایا کہ بنیہ ایک ہتیار چلائے اطاعت قبول کرنے تیجا
 خیر دیکھی۔ اور آنحضرتؐ نے بھی قریش کو محفوظ رکھ کر مغلوب بنانے کی جو سیاست ملحوظ
 رکھی تھی اس کے باعث ان کے میں سالہ نظام کا جواب اس تاریخی جملے سے دیا کہ
 ”آج تم پر کوئی مواخذہ نہیں۔ جاؤ تم سب آزاد ہو۔“

ہم دیکھ چکے ہیں کہ عرب کے بن الممالک کا روبرو کا پورا ٹوٹا ہوا سچے قریشی کا روبرو
 کے سنگ زانو یہ پر ہلکا ہوا تھا۔ اور جب قریش ایک مرتبہ ہم ٹوٹا ہو گئے تو وہی سال
 کے اندر پورا جزیرہ نمائے عرب ایل واذرح سے لے کر عمان تک اور سماوہ سے
 لے کر معاقر تک ایک ہی قبیلے کی طرف جھک رہا تھا، اور ایک ہی مرکز سے وابستہ ہو چکا
 تھا۔ اور جب دی تہ سلسلہ میں حجتہ الوداع کے موقع پر جبل الرحمة سے آنحضرتؐ صلعم
 نے اپنے شہرہ آفاق طویل الوداعی خطبے میں ایک منشور انسانیت پیش کیا کہ عرب کو خیم
 پر کوئی فضیلت نہیں، سب انسان آدم سے پیدا ہوئے اور آدم مٹی سے بنے
 تھے، اور قومیں اور قبائل صرف تعارف اور پہچاننے کی علامتیں ہیں ورنہ اصل عزت تو

لے۔ قریش کی ہمنوائی سے قبل جو علاقے مملکت اسلامیہ میں داخل ہوئے تھے، ان کو اس الحاق کی تشویق مختلف
 وجہ سے ہوئی۔ چنانچہ اس کے مذہبی و روحانی وجوہ بھی ہیں، سیاسی اور فوجی وجوہ بھی ہیں، اور معاشی وجوہ بھی ایک

اہم معاشی وجہ بھی نظر آتی ہے کہ اسلام سے پہلے عرب کی ہرتی اور ہریلے اور بازار میں محصول جنگی لیا جاتا اور بیرون عرب جو
 کاروان عرب لیجاتے، ان سے بھی سخت شرح سے محصول لیا جاتا۔ عہد نبوی میں مختلف قبائل سے مملکت اسلامیہ کے جوٹا
 ہوئے ان میں اکثر میں مراحتہ عشر یعنی اس اندر دینی محصول جنگی کی برخاستگی کا ذکر ہے۔ جنگی کے اس اتحاد سے اندرونی گڑب
 ال اور تجارت کو غیر معمولی فروغ ہوا۔ اور اس کے برکات نے سیاسی اتحاد کو قریب تر اور مکمل تر کرنے میں یقیناً بڑا حصہ لیا ہوگا۔

میساک دیگر ممالک کی تاریخ میں شامل امور نظر آتے ہیں، اور جس سلسلے میں جرمن مملکتوں نے میساک کا Zollverein

خدا سے ڈرنے کے مدارج پر مبنی ہے — جب یہ منشورِ عبدیت و انسانیت نہ صرف پیش کیا گیا بلکہ اس پر کامیاب عمل بھی کر کے دکھا دیا گیا تو پھر نبی عربی مسلم کا کام ختم ہو گیا اور تین ہی ماہ بعد آپ رفیقِ اعلیٰ سے جا ملے۔

اس اولین مملکتِ اسلامیہ کے قیام میں خود جناب رسالت مآب کا جو کردار کار فرما رہا اور اس کے جو سیاسی، جغرافی، تمدنی، تاریخی، اخلاقی، نفسیاتی، وغیرہ وغیرہ عوامل رہے جنہوں نے عربوں کو اس زمانے میں اس انقلاب کے لئے تیار کیا اور اس انقلاب کے لئے مواقع فراہم کئے اور پھر عربوں کے کردار کی قبل اسلام کی صدیوں میں پرورش و پختگی اور عہدِ اسلام میں اس کی مستقل و جلاکاری وغیرہ وغیرہ یہ بیسیوں مسائل ہیں جو مستقل مقالوں کے محتاج ہیں۔ آج یہ دکھانے کی کوشش کی گئی کہ کس طرح ایک ملک کا معاشی پس منظر اس کی قسمت سازی میں حصہ لیتا ہے اور کس طرح ایک ادارے کی سب سے بڑی قوت ہی اس کی سب سے بڑی کمزوری ہوتی ہے۔ اور کس طرح اس کمزوری سے بروقت اور صحیح فائدہ اٹھانا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے اور کس طرح حریف کی صلاحیتوں کو تباہ و تاراج کرنے کا جگہ اس قوت کو بھی اپنا ہم نوا بنالیا جائے تو دنیا میں وہ کارنامے انجام پاتے ہیں جو معجزہ اور اُعجوبہ کہے جاتے ہیں کہ عہدِ نبوی میں دس سال میں دس لاکھ مربع میل کا علاقہ تراج اور طوائف الملوکی کو چھوڑ کر مرکزیت اختیار کرتا ہے اور اس کے بعد کے پندرہ سالوں میں انہیں اصول پر عمل کر کے اس وقت کی دو عالمگیر سلطنتوں کو بیک وقت اپنے حملے کا ہدف بنا کر سترہ سجدہ سجدہ اپنا جھنڈا حضرت سیدنا عثمانؓ کے زمانے میں مغرب میں شمالی افریقہ سے گزر کر اسپین میں اور مشرق میں ترکستان سے گزر کر چین میں اور جنوب میں خراسان سے گزر کر بھروج و تھانہ یعنی بھٹی میں اور شمال میں آرمینیا اور ممالکِ خزر میں پہنچا دیا جاتا ہے۔

اور یہ انسانیت کی شہنشاہت Imperialism of Humanity

تھی جس میں ہر حاجت مند فرد رعیت کو حکومت روٹی مہیا کرتی اور کسی کی آزادی عمل میں کوئی رکاوٹ ڈالے بغیر اجتماعیت کا مظاہرہ کرتی تھی، جس میں حکومت اور رعایا ایک ہی چیز تھے چنانچہ دونوں ایک دوسرے کے ظاہر و باطن میں بھی خواہ و معاو تھے۔

یہ چند اشارے ہیں جن سے سوچنے والے دماغ کچھ نہ کچھ غذا اے فکر پاسکتے ہیں۔

محمد حمید اللہ

کامیاب زندگی کا قرآنی تصور

ع۔ تقصیر کن وانہ خود را شجرے کن۔ (صائب)

کامیاب زندگی! کتنا پاکیزہ، کتنا بلند نصب العین ہے! زندہ دلوں کا مقصود ہے مطلوب ہے، محبوب ہے! اس کے چہرہ زیبا سے درانقلاب تو اٹھا دو دن کی پوری روشنی میں اس محبوب کے پورے خط و خال نظر آئیں اور ہم چیخ اٹھیں۔
دستے کہ پیکر تو بدیں آئے تاب رنجست گرد رہت بر آئینہ آفتاب رنجست!
(بیخود مولانی)

ورنہ بقول عربی، ”خوابِ نادیدہ“ کی تعبیر تو کچھ بے معنی چیز ہوگی!

کامیابی کا لفظ اپنا آپ مفسر ہے، مقصود کا پانا کامیابی ہے، زندگی وہ کامیاب ہے جو اپنے مقصود سے ہم آغوش ہے۔ اب زندگی کا مقصود کیا ہے؟ بچوں کو سادہ زبان میں سمجھا کر اس سوال کا جواب پوچھو تو وہ کھیل کود، تماشائے لعب لہو، ہی کو مقصود زندگی قرار دیں گے، لیکن جب نیکوچین کی منزل سے گزر کر جوانی کی دُغریب وادی میں قدم زن ہوتے ہیں تو اب ان کا مقصود نئی صورت میں جلوہ افروز ہوتا ہے،

اب وہ زیب و زینت آرائش و زیبائش اور تفاخر کو غایت حیات قرار دیتے ہیں اور اس سے حاصل ہونے والی لذت کو تمام اقدار سے بالاتر! النباس کا یہ زمانہ بھی گریز پا ہوتا ہے اور بہت جلد زینت و تفاخر کو بچپن کی بے معنی خواہش سمجھنے لگتے ہیں جب ان کی عقلوں میں ننگلی پیدا ہونے لگتی ہے تو پلٹ کر اپنی حالت پر نظر ڈالتے ہیں اور کہہ اٹھتے ہیں ۛ

اے آنکہ تمام آرزو ہووسی طفلی مستی منجھلی خود چہ کسی!!

اب زینت و آرائش سے زیادہ مٹوس قیمتوں کی طرف ان کی نگاہیں اٹھنے لگتی ہیں وہ مال و دولت کے نکاح و جاہ و مرتبت کے ترغیب کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دیتے ہیں! اور بچپن اور نوجوانی کی خام آرزوؤں کو ضبط اور سستی سے تعبیر کرتے ہیں! بچہ عقل کی پسند کی ہوئی یہ ”قیمتیں“ اب ان کا نصب العین ہوتی ہیں! ان ہی کے حصول میں وہ شب و روز سرگرم عمل رہتے ہیں! سمجھتے ہیں کہ بس ان کو پاکر وہ سارے عالم سے غنی ہو جائیں گے! طمانیت قلب ان کو تیسر ہوگی اور راحتِ جاں نصیب! اسی مغالطہ میں ان کی زندگی کے مختصر و معین دن گزرتے جاتے ہیں! رنج و راحت کی مقدار مقدار انہیں ملتی ضرور ہے! لیکن اہل کی درازی اور عمر کی کمی! آخر ان کی زبان یہ کہلواتی ضرور ہے ۛ

شد عمر تمام و ناتا سیم منہوز در دوزخِ حسرتیم و خاسیم منہوز
عمریت کہ در را طلب گام ز نیم ایں طرف کہ درخت گام سیم منہوز (موسیقی)
پیری کی مثل میں قدم رکھ کر انسان کی بصیرت میں عموماً روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔
اب وہ زندگی کے مختلف تجربات سے واقف ہو جاتا ہے۔ ان کے تمام التباسات کو جاننے لگتا ہے اور نظر کا دھوکا جس کا ہر قدر جہالتی میں وہ شکار ہو رہا تھا اب کھو

سراب کو آب، خوب کو خراب، عطر کو شراب کہنے اور سمجھنے پر مجبور نہیں کرتا۔ اب وہ اشیا کی حقائق کا کس قدر عارف ہو جاتا ہے، زندگی کے گونا گوں تجربات کا ذخیرہ تصورات کی شکل میں اس کے حافظہ میں محفوظ ہوتا ہے، ان ہی سے کام لیکر وہ زندگی کی ماہیت سے واقف ہو جاتا ہے، اس کا تخیل زندگی کو ہری بھری کھیتی کے مشابہ پاتا ہے جس کی چند روزہ رونق و بہار نظر فریب ہوتی ہے، دلکش ہوتی ہے، ہوش رہا ہوتی ہے، فریب خوردہ عقل اس کو دائمی اور مستقل سمجھتی ہے، اس کی پریش کرنے لگتی ہے، اس کو اپنا مطلوب بنا لیتی ہے اور اس کی گرویدہ ہو جاتی ہے! یکایک اس کھیتی کا رنگ بدلنے لگتا ہے۔ یہ زرد پڑ جاتی ہے، آدمی اور جانور اس کو روند کر چور کر دیتے ہیں! حَتَّانَ لَمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ!

حوال جہاں وصل اس عمر کہ ہست

خوابے و دنیا لے و فریبے و دے ست (خیام)

قرآن کریم نے اس حقیقت کو چند پاکیزہ جملوں میں یوں ادا کیا ہے۔
 اَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَعُوْا وَزَيِّنٰهُ وَفَخَاخِرُ بَيْتِكُمْ وَتَكَاثُرُوْا فِي الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ لِحَمَلٍ فَيُنْشِئُ اَعْجَبَ اَلْكَفَّاسِ مَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَزُوْا مُصَفَّرًا ثُمَّ يَنْكُوْنَ حُطَمًا ۚ (پط۔ ع ۱۹)

بہتوں کے لئے زندگی کا مقصد دیا تو لہو لعب ہے، یازینت و تغاخر، یا عکاشر مال و اولاد، فلسفیانہ و اصطلاحی زبان میں اس کی تحلیل کر دو تو معلوم ہو گا کہ اہل دنیا بڑے اقداریا تو لذت کو قرار دیتے ہیں یا دولت کو یا شہرت کو، اور دولت و شہرت سبھی

ملے۔ تم خوب جان لو کہ دنیوی حیات محض لہو و لعب اور زینت اور باہم ایک دوسرے پر فخر کرنا اور اموال و اولاد میں ایک دوسرے سے اپنے کو زیادہ بتلانا ہے۔ جیسے میند ہے کہ اس کی پیداوار کا شکار و نکو اچھی معلوم ہوتی ہے۔ پھر وہ خشک ہو جاتی ہے تو ان کو زرد دیکھتا ہے۔ پھر وہ چرا چرا ہو جاتی ہے۔ (ترجمہ از مولانا اشرف علی تھانوی)

ایک قسم کی لذت و راحت ہی مطلوب ہوتی ہے۔ اور ان کے نزدیک کامیاب زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جو ان اقدار کے تحقق میں کامیاب ہوتی ہے۔ ہمیں ذرا سنجیدگی سے یہاں زندگی کے ان اقدار یا غایات کا امتحان کرنا ہے

ع۔ ہر شہساز کہ راہ خود بخود گم نکھنی۔

کیا لذت مقصود زندگی ہو سکتی ہے؟ کیا ہم لذت اندوزی اور دلخوشی کے لئے پیدا ہوئے ہیں؟ کچھ مفکرین کا یہ خیال ضرور رہا ہے۔ مٹروڈورس کا خیال تھا کہ ہر اچھی چیز کا تعلق شکم سے ہوتا ہے۔ اور فرائیڈ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری کائنات کا محور و مرکز آلائش ہے۔ سائیرینی مذہب کا بانی ارسطو س لذت ہی کو مقصود حیات قرار دیتا ہے۔ اپنے پیروؤں کو اس کی تلقین بھی ہے

ہیچنٹ اعتقاد باید کردن مئے خوردن و اندوہ جہان خورن! (خیام)
اپیکوریس، خوش باشوں کا بادشاہ، اپنی اخلاقیات کا اولین اصول جلب لذت اور دفع الم قرار دیتا ہے؛ لیکن اتنی بات مسلم ہے کہ لذت کو خیر برتر قرار دینے سے اپیکوریس کی مراد کسی عیاش کی لذتوں سے تھی نہ شہوانی تعیشات سے بلکہ بدن کا درد و الم سے اور روح کا پریشانی و غم سے نجات دلانا اس کے پیش نظر تھا۔ فرصت کی زندگی ہو، آلام و افکار سے نجات ہو، دوستی و محبت کا لطف ہو، فلسفے کا مطالعہ ہو، یہ تھے لذت کے تصنفات اپیکوریس کے خیال میں، خیام کی زبان میں ان کو اس طرح ادا کیا جاسکتا ہے۔

تنگی می سل خواہم و دیوانے سدر مقہ باید نصف نانے
و آنکہ من تو نشسته بودی رانے خوشتر بود از ملک سلطانے!

۱۔ اور انسان کی حالت کبھی سے بہتر نہیں جو ہمیشہ طلب ہی کی شیفہ ہوتی ہے۔

ہرما کہ گس بدوچ بالا دچاپست یو، جرشیفہ در بودہ علوانست (سجالی اشرا بادا)

خود خیام نے جہان بیونا کا حاصل لذت کے سوا کچھ نہ پایا، صاحبِ نظر جب عالم پر غور کرتا ہے، ہر شے کا جائزہ لیتا ہے تو اس کو خیام کی رائے میں اقرار کرنا پڑتا ہے کہ

در عالم خاک از کراں تا بکراں چندانکہ نظر کنند صاحبِ نظر راں

حاصلِ ز جہان بیونا چیز نیست الا نسی و عارض خوش سپراں

ایک روز مرزا ضرور ہے، ”بے مونس و بے حریف بے بہم و جفت“ قبر کے گوشے میں سونا ضرور ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے گو ایک راز نہفتہ ہے کہ ع ہر لالہ پُر مردہ نخواہد بشگفت !

تو پھر ”طلب لذت“ و ”دفع الم“ کے سوا زندگی کا مقصود ہو کیا سکتا ہے؟ لذتیت کے اسی بنیادی اصول کو خیام قوت کے ساعۃ پیش کرتا ہے کہ خور غم روزگار ناساز شدہ مے خور ز کف ساقی دما ساز شدہ

طلب لذت ۱۲

دفع الم ۱۲

کال کر گس مادر آمد امر و زبردں فردا مینی بکون زن باز شدہ

کسی راستہ چلنے والے آدمی کو روک کر پوچھو کہ وہ دنیا سے کیا چاہتا ہے؟ انفاذ کوئی استعمال کرے اس کا مدلول و مفہوم ہو گا وہی جو ”طلب لذت“ و ”دفع الم“ سے تم سمجھتے ہو! وہ درد و غم سے نجات چاہتا ہے، اور لذت و خوشی کا طلب گار ہے، اشیاء کا اچھا یا بُرا ہونا اس کے نزدیک لذت بخش یا الم رساں ہوتا ہے۔ وہ الم رساں شے کو بُری سمجھتا ہے، اور لذت بخش اور فائدہ رساں چیز کو اچھی! اس کی خواہش کا انتہائی مطلوب کسی نہ کسی صورت میں لذت ہی ہوتی ہے! یہ ہے نفسیاتی لذتیت کے مایوں کی تحقیق اور ابداع۔ اس نفسیاتی تحقیق سے قطع نظر کر کے کہ انسان ہمیشہ لذت ہی ڈھونڈتا ہے، لذت ہی کو اپنا محبوب قرار دیتا ہے یہ دعویٰ کہ انسان کو لذت ہی ڈھونڈنی چاہیے۔

لذت ہی کو اپنا مقصود حیات قرار دینا چاہیے۔ ”اخلاقِ قیاتی لذتیت“ کے قائل بیش کم تھے۔
 ذرا غور تو کرو کہ کیا یہ بات صحیح ہے کہ انسان صرف لذت ہی کی خواہش کرتا ہے؟
 لذت ہی کی خواہش میں اس کے روز و شب بسر ہوتے ہیں؟ یا اس کو صرف لذت ہی
 کی تلاش کرنی چاہیے، لذت ہی کو اپنی غایتِ قصویٰ قرار دینی چاہیے؟ کیا صحیح ہے کہ
 جہاں از پئے شادی و دل خوشیست ناز بہر بیدار و محنت کشی است؟

یا سچی بات دراصل یہ ہے کہ
 نہ ایم آمدہ از پئے دل خوشی مگر کر پئے رنج و محنت کشی!؟

فَتَفَكَّرُوا وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُسْتَعْجِلِينَ!

لذتیت کی نفسیاتی شکل کا بطلان تو تم پر تھوڑے سے نفسیاتی غور و فکر سے
 خود ظاہر ہو جائے گا۔ دیکھی بات یہ ہے کہ ہماری خواہشات کا مبداء اور اصل ہماری
 احتیاجات ہیں۔ اشتہات ہیں۔ ہماری خالص انسانی اغراض ہیں۔ جب ان احتیاجات
 وغیرہ کی تشفی ہوتی ہے تو لذتِ نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ لہذا کم از کم بعض مثالوں
 میں تم کو یہ ماننا ہی پڑے گا کہ ہماری خواہشات کا مطلوب اصل میں وہ اشیاء ہیں
 جن سے ان خواہشات کی تکمیل ہوتی ہے نہ کہ مجرد لذت۔ دیکھو ہمیں پہلے بھوک لگتی ہے
 اور پھر کھانے کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ یعنی اول احتیاج پھر اس کی تشفی اور نتیجہ کے
 طور پر لذت۔ یہی بات تمام لذتوں کے متعلق صحیح ہے۔ لذت ہماری احتیاجات کے نتیجہ
 کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ اور احتیاجات کا وجود تشفی سے مقدم ہوتا ہے۔ اس میں
 شک نہیں کہ جب اس طرح ہم لذت کی چاشنی سے واقف ہو جاتے ہیں تو بعض دفعہ
 لذت کی لذت ہی کی خاطر خواہش کرتے لگتے ہیں مثلاً بھوک کی تشفی سے جو لذت حاصل ہوتی
 ہے اس کو جان لینے کے بعد ممکن ہے کہ بغیر بھوک کے لذت ہی کی خاطر گلنے لگیں۔ اور
 اس طرح دانتوں سے اپنی قبر اپنے ہی پیٹ کے اندر کھودنے لگیں! اس سے یہ صاف

ظاہر ہے کہ ہر حالت میں ہماری خواہشات کا مطلوب لذت نہیں ہوتا، احتیاج کی تشفی درود کی دوا، اشتہا کی شکیں ہر فرد چاہتا ہے اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس کو لذت و فرحت محسوس ہوتی ہے، تولدت بریدے کے الفاظ میں نام ہے تحقیق ذات یا تکمیل نفس کے احساس کا، کیونکہ فطری احتیاجات و اشتہات کی تشفی ہی سے ہماری ذات کی بڑی حد تک تکمیل ہوتی ہے۔ ان احتیاجات میں بدن و ذہن یا روح و دوزں کی ضروریات شامل ہیں۔ ان ہی ضروریات کی تکمیل سے لذت پیدا ہوتی ہے لہذا خواہش براہ راست لذت متعلق نہیں ہوتی، لذت براہ راست معروض خواہش نہیں، اور نہ ہوا خود ہمارے لئے قیمت رکھتی ہے۔ ہاں اس کو ”مقیاس قیمت“ قرار دیا جاسکتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ تھرمائیٹر کا درجہ حرارت خود حرارت نہیں ہوتا۔ بلکہ مقیاس حرارت ہوتا ہے، لذت ہر حیوانی و روحانی اقتضائے تکمیل کے بعد لاحقہ کے طور پر نمودار ہوتی ہے لیکن خود کبھی مقصود بالذات نہیں ہوتی، اس لئے لذت کا یہ کہنا کہ انسان صرف لذت ہی کی خواہش کرتا ہے نفسیات کی رو سے صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

اگر ہماری یہ سیدھی سادھی بات تمہاری سمجھ میں نہیں آ رہی ہے تو خود تجربہ کر کے دیکھو۔ لذت کو مقصود بالذات قرار دو اور اس کے حصول کی کوشش کرو بہت جلد تم کو معلوم ہونے لگے گا کہ اس طرح لذت کا پانا اپنے سایہ کے پکڑنے سے زیادہ شرمناک ہے! عجیب بات ہے اور ہر تجربہ کار لذت پرست کو شائد اس کا اقرار ہے (فلاغفہ اس کو ”استیعالذتیت“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں) کہ لذت کی جتنی تلاش کرو اتنی ہی وہ بچ بکھلتی ہے، جتنی زیادہ اس کی خواہش کرو اتنی ہی کم وہ ملتی ہے، اور جس قدر بے پرواہ اس کی طرف سے ہو جاؤ اسی قدر وہ تمہارے پیچھے دوڑتی ہے، پر فطریہ دلوں کے۔ یہ الفاظ حکیمانہ صداقت کے حامل ہیں۔

”باجذبہ کارجمان طن کی طرف ہوتا ہے۔ تو اپنی فنا کا آپ

باعث ہوتا ہے اور اس کے نتیجہ کے طور پر انسان یا تو کلہبیت اختیار کر لیتا ہے اور سرزدوقی میں مبتلا ہو جاتا ہے یا پھر لحظہ نئی چیز کی تلاش میں رہتا ہے، جدید ترین احساس کا خواہشمند ہوتا ہے جو اس کی پست اور داماندہ جذباتی فطرت کو اگسائے اور اس میں نئے سرے سے جان ڈالے! اگر کوئی شخص محض حتی زندگی بسر کر کے اپنے وجود کے قوانین کو توڑتا ہے اور ان اشیاء سے بے نیاز ہونا چاہتا ہے جن کے ساتھ یہ احساسات طبعاً پائے جاتے ہیں تو اس کی قوتِ احساس رفتہ رفتہ مضبوط ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنے مقصد کی شکست کا آپ باعث ہوتا ہے۔ وہ جذباتی خودکشی کا مرتکب ہوتا ہے۔

اسی صداقت کا علم ہونے کے بعد سیرینیہ اور اتباع اپیکورس نے یہ مان لیا کہ ایجابی لذت کا حصول انسان کے لئے ناممکن ہے۔ ان کی لذتیت میں قنوطیت کی جہلک پیدا ہو گئی، اب وہ بجائے حصول لذت کے دفع الم کو مقصدِ حیات قرار دینے لگے۔ اپیکورس کا یہ قول مشہور ہے:-

جو چیزیں زندگی کو مسرور بناتی ہیں وہ نہ پیہم شربِ مدام ہے اور نہ صنفِ نازک کی صحبت، اور نہ مرغِ دماہی اور قیمتی ماکولات سے آراستہ کئے ہوئے دسترخوان، بلکہ سنجیدہ متین غور و فکر جو ہر عملِ انتخابِ اعتنائے اسباب و وجوہ کا امتحان کرتا ہے اور ان بیہودہ خیالات و اہل کم کو دور کرتا ہے جو روح کی پریشانی اور اضمحلال کا باعث ہوتے ہیں۔

۱۵۔ نفسیات ص ۲۹۹۔

۱۶۔ دیکھو بیکل کی Source Book of Ancient Philosophy ص ۳۔

مقابلہ کرو زخم کی کتاب فلسفہ اس ص ۹۔

سچ ہے۔

اصلاح مزاج از ضروریات است

یک تنقیہ دماغ می باید کرد! (واقف)

ابرساتی بوس کا مشہور پیرو گئے تھی سی (Hogasius) لذت کو مقصود حیات قرار دیتا ہے اور اس کی طلب میں کوشاں ہوتا ہے، بہت جلد تجربہ اس کو سکھاتا ہے کہ باغ جہاں میں غم ہی کا تو میوہ ہر شخص کو نصیب ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی بے غم ہے تو وہ بنی آدم نہیں ”طرف جانور“ ہے!

عالم ہمہ در دست و دوامی خواہد از خوان کرم برگ نوا می خواہد
کس بے حاجت نمی تواند دیدن درخش غذا شہتہا می خواہد! (کابلہ آریائی)
جب لذت مقصود حیات اور وہ ناقابل حصول تو پھر زندگی کی کوئی قیمت نہیں ہوتی دنیا اتخوان بے مغر ہے، عاقل اس استخوان کو کتوں کے آگے پھینک دیتا ہے۔ موت کو زندگی پر ترجیح دیتا ہے، موت ہی میں راحت بان پاتا ہے۔ موت ہی سے سار دروالم رنج ہو جاتے ہیں، اور غم دہم دور! ایجابی لذت ناقابل حصول لیکن سببی لذت ممکن اور وہ موت کے ذریعہ، لہذا:

با چرخ ستیزہ کار مستیز و برو با گردش دہر در میا میں و برو!
یک کاس زہر است کہ گرش خوانند خوش درخش و جرعہ در جہاں ریزد بڑا! (المیرا لکنی)
یہ تھا استدلال گئے تھی سی کا اور اس قوت و اثر کے ساتھ یہ پیش کیا گیا کہ لوگوں نے خودکشی شروع کر دی اور اس کو ”داعی الی الموت“ کا خطاب دیا! اجو لوگ زندگی کا مقصد وحید لذت اندوزی اور زواقیت ”کو قرار دیتے ہیں انہیں اسی طرح استدلال کرنا پڑے! لذتیت سے قنوطیت ایک ہی قدم کا فاصلہ ہے! جب لذت پر تنو کا تجربہ یہ ہے! ناؤ کہ ع با قہجہ مستورہ لذت چہ کند کس؟ اخلاق قیاتی لذتیت کے حامیوں کا

یہ دعویٰ کہ لذت ہی کو زندگی کی غایت قصویٰ قرار دینا چاہیے دیوانگی نہیں تو کیا ہے ؟
 نہیں لذت زندگی کی غایت نہیں ! عقل مند لذت کی ماہیت و مقام سے واقف
 ہوتا ہے ، طبیعت حیات کو حقارت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا ، لیکن وہ زندگی کا مقصود
 لذت اندوزی نہیں قرار دیتا ، مجرد لذت کا کبھی تعاقب نہیں کرتا اس کو موجِ سراب اور جوشِ
 حباب سمجھتا ہے اور اس کے دھوکے میں نہیں آتا ع ان اللیب بثل لا یُجد ع وہ اپنے
 مقصود کے حصول میں سرگرم عمل ہوتا ہے اور سرت خود سایہ کی طرح اس کا پیچھا کرتی ہے !
 مقصود کے حصول میں اس کا ہر عمل لطف انگیز ہر حرکت فرحت بخش ہوتی ہے ! جانتے ہو کہ
 یہ مقصود کیا ہے ؟ رضائے حق ! حق تعالیٰ ہی سے اس کو آرام جان اور بردِ طلبی نصیب ہوتی
 ہے ۔ اور عارفِ روم کے ساتھ مل کر وہ لذتِ تہ سے کہتا ہے ۔

گر گزینی بہ امیدِ راحۃ ہم از اینجا پیش آید آفتے

بیچ کبچے بے دوو بے دامنیت جز بخلوت گاہِ حق آرام نیست !

جب لذت مقصود زندگی نہیں تو کیا شہرت یا اشتہارِ خلق ، جاہ و مرتبت ، نام و نمود
 وہ اعلیٰ اقدار میں جن کا حصول زندگی کی غایت قرار دیا جاسکتا ہے ؟ ہم میں سے بہت
 سارے ایسے ہیں جنہیں زبان کی لذت سے کان کی لذت زیادہ مرغوب معلوم ہوتی ہے ،
 وہ اس لطیف لذت کے لئے اپنی تمام کثیف لذتوں کو قربان کرنے پر تیار ہو جاتے ہیں ،
 مصائب میں گرفتار ہونے سے نہیں گھبراتے ، درد و غم برداشت کرنے پر آمادہ ہو جاتے
 ہیں ، آفتوں اور خطروں کا مقابلہ کرتے ہیں ۔ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ شہرت کی قیمت
 بلا و مصیبت ہے تو بھی ان کی بہت پست نہیں ہوتی ۔ ان کے لئے شہرت غایتِ انانیات
 ہے ، خیرِ برترین ہے ! مطلق قیمت ہے اضافی قیمت نہیں !

شہرت کی خواہش ہر انسان میں کسی قدر ضرور موجود ہوتی ہے ۔ اس کا راز یہ ہے کہ
 انسان کا نفس متقیض کو فطرۃً ناپسند کرتا ہے اور غلو و بلندی کو طبعاً پسند ! بندہ ہونا اس کے

نفس پر شاق ہوتا ہے، ”روبیت“ طبعا محبوب ہے۔ شخص کے باطن میں وہ جذبہ موجود جس کی تصریح فرعون نے اپنے اس قول سے کی تھی۔ ”اَنَادَتْکُمُ الْاٰھِلٰی“ اس کی رشتہ کا جب لوگ اقرار کرتے ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے بقول عارف روم ’فریب ہوتا ہے۔

جانور فریب شود از راہ نوش

آدمی فریب شود از راہ گوش

شہرت کا طالب دراصل لذت ہی کا پیجاری ہے، اس کا معبود بھی ایک قسم کی لذت ہی ہے، وہ اپنے نفس کی بربائی کا اعلان چاہتا ہے، تشہیر چاہتا ہے اور اس کو حاصل کرنے کے لئے ہر قیمت کو ادا کرنے پر تیار ہوتا ہے۔

اب غور کرو وہ اپنی مسرت اپنی بروقلمبی کی عمارت کس بنیاد پر قائم کر رہا ہے؟ ہوا پر! تعریف جو خلق کی زبان سے نکل رہی ہے وہ آخر ہوا ہی تو ہے جس کا حقیف سا جھوکا بھی ہمارے بیمار شہرت کے دل کے غنچے کو شگفتہ کر دیتا ہے! مگر کیا کوئی عقلمند اپنی مسرت کے قلعہ کو اس قدر کمزور بنیادوں پر قائم کرے گا؟ کیا ہوا پر اس کا اختیار ہے؟ کون جانتا ہے کہ آج ہوا کا رخ کس طرف ہوگا؟ عوام کا لالہ نام آج اپنے ہیڑیہ کو اوج آسمان پر جگہ دیتے ہیں اور کل بغیر کسی وجہ کے خاکِ مذلت پر پٹک دیتے ہیں آج تحسین و تصفیق ہے اور کل زجر و توبیخ! اور کچھ دن بعد مطلق ذہول اور فراموشی! یہ ہے الم ناک تجربہ تقریباً ان تمام پرستار ان شہرت کا جنہیں عوام نے کچھ دن کے لئے بت بنا کر پوجا تھا! ولنکٹن، واٹر لوکا فاتح اعظم، نیولین کو شکست دیتا ہے۔ اپنے زمانہ کی تہذیب و تمدن کو غارت و برباد ہونے سے بچا لیتا ہے۔ عوام اس کو سر آنکھوں پر بٹھاتے ہیں، بطل اعظم کا خطاب دیتے ہیں اور کچھ ہی دن بعد لندن ہی کی گلیوں میں یہی مشتعل غضب آلود مجمع پتھروں سے اس کے ’خود‘ کو توڑ پھوڑ ڈالتا ہے جس کو ولنکٹن اپنی موت کے دن تک محفوظ رکھتا ہے! جولین سیزر ایک دن دنیا پر حکومت کرتا ہے اور دوسرے دن

احسان فراموش دوستوں کے ہاتھ موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا ہے! اسکندر اعظم کی لاش تیس دن تک بے گور و کفن پڑی رہتی ہے اس کو عزت کے ساتھ خاک کے سپرد کرنے بھی کوئی نہیں ملتا!! یہ ہے انجام ہر شہرت و رفعت کا!

گیرم سپر کرستم و سام شندی یا خرو نیمروز یا شام شندی
نہ زور بگوری توں برد نہ زور افسوس کہ گمیاے اداہام شندی

(نصرت اللہ خان انٹار)

شہرت کا اثر سیرت پر کیا ہوتا ہے؟ شہرت سے عجب و پندار پیدا ہوتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنی ہی ذات کو کبیر اور سارے عالم کو اپنے مقابلہ میں حقیر سمجھتا ہے! مقید ہو کر مطلق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، 'بندہ ہو کر خدا بنتا ہے' جب اس کو خدا سے ڈرایا جاتا ہے تو اپنے تکبر اور عزت کے گھمنڈ میں حدود اللہ سے تجاوز کرتا ہے۔ 'وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ' (پ ۷) جس شخص کا دلغ اس قدر اٹ جائے اس کو مسرت و طمانیت قلبی کہاں نصیب ہو سکتی ہے؟ اس کو ہر قدم پر خلاف طبیعت عناصر سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ کوئی اس پر طعن کرتا ہے اور کوئی حسد کوئی اس کو "خطرہ آب گندہ" کہتا ہے اور کوئی "طرفہ جانور" اس کا ہریب دنیا کے سامنے نمایاں طور پر پیش کیا جاتا ہے اس کی کوئی غلطی لوگوں کی نگاہوں سے بچ نہیں سکتی، شہرت کی وجہ سے گویا وہ آفتاب کے نیچے کھڑا ہوتا ہے اور اس کا ہر نقص آب نمایاں ہے اور بقول عارف روم اس کی حالت یہ ہوتی ہے۔

"خشمہا و چشمہا و اشکھا پڑ بر سر تریز و چو آب از مشکھا"

ایک آرزوئے شہرت 'تمنائے رفعت' خواہش علو اس کو ہزاروں غموں اور آفتوں میں مبتلا کرتی ہے! اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ حق سے کٹ کر خلق سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے اور خلق سے سوائے غم و اندوہ کے اور کیا ہاتھ آسکتا!

وہ خلق کے قلوب کو مستخر کھنا چاہتا ہے، ان پر اعتماد کرتا ہے، سمندر کی موجوں پر گھر بنا رہا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس پائیدار اور مستقل ہے! فیاللعجب! خلق کے وعدوں سے وہ خوش ہوتا ہے، لیکن اس خوشی کی مدت ایک رات سے زیادہ نہیں ۷

وعدہ ارباب دنیا، ہنچو خوابِ حلام شب ہر شب عیش و عشرت باؤ و داؤغ! اکلیم،
ایسے احمق پر ترس آتا ہے مگر اس کے مقصودِ حیات کو کوئی عاقل اپنی زندگی کا مقصود بنانا پسند نہیں کرتا!

نہیں ہم محض حصولِ جاہ کو زندگی کی غائت نہیں قرار دے سکتے! اس میں گو کسی قدر لذت ضرور ہے لیکن یہ غیر غلو لذت نہیں، درد و آفت، رنج و مصیبت کا عنصر اس مرکب میں بہت زیادہ ہے! یہ انسان میں کب وغرور پیدا کرتا ہے، اور مستکبر دنیا میں راحت و طمانیت پاسکتا ہے اور نہ آخرت میں فوز و کامیابی! وہ دل کا اندھا ہوتا ہے، حق تعالیٰ کی نشانیوں کی پہچان سے محروم رہتا ہے حق بات اس کو نظر نہیں آتی، حق کی طرف سے اُس کی آنکھیں بند ہو جاتی ہیں۔ جب دیدِ حق نہ رہے تو پھر اس میں پست کے سوارہ کیا جاتا ہے؟

آدمی دیدست و باقی پُستست

دید آں باشد کہ دید و دستست! (ردھی)

مَسَاحِدُ عَنْ آيَاتِ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۚ اِىٰ سَاطِرُ
اشارہ ہے، اور اسی وجہ سے وہ حق تعالیٰ کا مبغض ہو جاتا ہے۔ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِيْنَ
جب دیدِ حق کھو چکا، حق تعالیٰ کا مبغض قرار پا چکا تو پھر اُس کے ہلک ہونے میں باقی کیا رہا! انانیت، اپنی ذات سے محبت، اپنے ہی ذکر کے انتشار کی خواہش، اپنی ہی تعریف کی محبت اور اس سے پیدا ہونے والی لذت، یہی تو ہیں اجزا اسکی ہلاکت اور بربادی کے، اِسی لئے نفعِ انسانی کے امراض سے پوری طرح واقفیت رکھنے والے حکیم نے
۷۔ میں ایسے لوگوں کو اپنی نشانیوں سے برگشتہ ہی رکھو گا جو دنیا میں تکبر کرنے ہیں جس کا ان کو کوئی حق حاصل نہیں! ۷

فرمایا تھا کہ۔

”إِنَّمَا هَلَاكُ النَّاسِ بِاتِّبَاعِ الْهَوَىٰ وَحُبِّ الشَّهْوَةِ“

”ہوئی و ہوس کی پیروی اور اپنی تعریف و توصیف کی محبت لوگوں کی ہلاکت کا باعث ہوتی ہے۔“ ایک اور طریقہ سے اسی صداقت کا اظہار شدت کے ساتھ فرمایا گیا ہے۔

ذَبَانٌ خَاسِرَانِ أَرْسَلَا فِي زُرْبَةٍ عَثَمَ بِالْكَثْرِ فُسَادًا مِّنْ حُبِّ الشَّرَفِ وَالْمَالِ

فِي الدِّينِ الرَّجُلُ (۱)

”دو بھیڑیے حملہ کرنے والے جو بھیڑیوں کے گلے میں چھوڑ دے جائیں اتنا نقصان نہیں کرتے جتنا کہ شرف اور مال کی محبت مسلمان آدمی کے دین میں کرتی ہے“ اسی ”حُب الشرف“ سے ارادہ رفعت یا ارادہ علو پیدا ہوتا ہے اور جب تک انسان اس سے خالی نہیں ہوتا اپنی آخرت درست نہیں کر سکتا۔

”تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا

وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ“ (پت ج ۱۳)

یہ عالم آخرت ہم ان ہی لوگوں کے لئے خاص کرتے ہیں جو دنیا میں نہ بڑا بننا چاہتے ہیں اور نہ فساد کرنا اور نیک نتیجہ متقی لوگوں کو ملتا ہے۔
کہا جاتا ہے کہ حضرت خلیفہ عمر ابن عبدالعزیزؓ اس آیت کو مرتے وقت پڑھتے تھے یہاں تک کہ پڑھتے پڑھتے جان دی۔

خوب سمجھ لو کہ ہم حصول کمال سے نہیں منع کر رہے ہیں، ہم علم میں منفرد بالکمال ہونے کی آرزو کو جائز سمجھتے ہیں، ہم کمالِ حریت یعنی شہوات و جذبات سے آزادی و ذیوی ترودات سے نجات کو حقیقی کمال قرار دیتے ہیں۔ ہم حق تعالیٰ اور ان کے صفات و افعال، مالکیت و مالکیت کے علم کو سب سے زیادہ اعلیٰ و حقیقی کمال سمجھتے ہیں اور ہمارے عقیدہ کی رو سے یہ علم یہ معرفت، عارفین کے لئے مرنے کے بعد نور بنے گی۔

نُورَهُمْ يَسْمَعُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَيَايَا نَفْسٍ كَفُورٍ رَبَّنَا إِنَّمَا كُنَّا نُورُنَا (پ ۳۸)
 اور جو اس نور معرفت سے بے بہرہ ہوں گے ان کا حال اس شخص کا سا ہوگا جو اندھیروں
 میں پڑا ہے مگر مثلاً فی الظلمات لیسن یخارج منها۔

ہم اس جذبہ کی مذمت کر رہے ہیں جس کی وجہ سے کمال کے پیدا ہونے کے بعد
 ایک شخص اپنی ذات کو کبیر اور سارے جہان کو حقیر و صغیر سمجھتا ہے یا پھر کمال اس لئے
 حاصل کرنا چاہتا ہے کہ لوگوں کے دلوں اور جسموں پر حکومت کرے اور اس سے
 حاصل ہونے والی لذت و خوشی کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دے۔ اس خصوص میں
 حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دعا کی صورت میں سیدھے راستے
 کی تعلیم فرمادی تھی :-

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي صَبُورًا وَشُكُورًا وَاجْعَلْنِي فِي عَيْنِي صَغِيرًا وَفِي عَيْنِ
 النَّاسِ كَبِيرًا ۝

”حق تعالیٰ مجھے صابر و شاکر بنائے، مجھے اپنی آنکھوں میں صغیر رکھے اور لوگوں کی
 آنکھوں میں کبیر بنائے۔“ جب میں خود اپنی آنکھوں میں حقیر ہوں، اپنی بندگی و بیچاریگی
 کو بھول نہ جاؤں۔ اپنی ”ظلمت“ و ”جہل“ سے باخبر رہوں تو پھر مجھ میں نہ اپنی تعریف
 کی خواہش پیدا ہوتی ہے اور نہ کبر کا مذموم جذبہ۔ اب حق تعالیٰ اپنے اس متواضع بندہ کو
 رفعت عطا فرماتے ہیں اور حقیقی کمال۔ ع حصہ وافر! یہ بزرگی اور کمال ان کا عطیہ ہے
 اور اس کا استعمال معطی کے احکام کے مطابق ہی کیا جاسکتا ہے!

مقصود حیات اگر شہرت یا اشتہار خلق نہ تیرے کیا ال و دولت کو زندگی کی
 انتہائی غایت قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس امر میں شاید کسی کو ہم سے اختلاف نہیں ہوگا کہ

۱۔ ان کا نذران کے داہنے اور ان کے سامنے دو تاج لاریں دعا کرتے ہوئے ایسے ایسے چڑھ کر گیارے لے کر آخر تک کھڑے
 ۲۔ اس شخص کی طرح بجلی کی تار پر کھڑے ہو کر وہ تاریکیوں میں ان سے بچنے نہیں پاتا۔ (پ ۳۸) ۳۔ یہ وہ حضرت بریدؓ کی روایت سے

مال ہمیشہ ایک ذریعہ ہے کسی غایت کے حصول کا، خود غایت نہیں۔ ہم نے ان غایات میں بعض کے اوپر بحث کی ہے، اور ان کو زندگی کا مقصد نہیں قرار دیا یعنی اگر مال سے جاہ طلبی یا لذت اندوزی مقصود ہو تو پھر مقصود کے ابطال سے ذریعہ کا باطل ہونا بھی لازم آئے گا۔ اور اگر جائز مقصد حیات کے حصول میں یہ استعمال ہو تو پھر یہ ایک زبردست قوت ہے۔ اور غلیم الشان نعمت ۷

مال را اگر بیزین باشی مول نعم مال صالح گفتش رسول
اب ہمیں زندگی کے حقیقی مقصد کے تعین کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔
قرآن کریم کی ہدایت کی روشنی میں مقصود حیات کا تعین ضروری ہے جس سے تعالیٰ کی معرفت اور ان کی عبادت جہان کی تخلیق کی غایت ہے۔ صریح ارشاد ہے :-
مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

عبادت بغیر عرفان حق کے ممکن نہیں، لہذا وحدت ذاتیہ حق کی معرفت اور اس کی عبادت کے سوا جہاں کا کوئی مقصود نہیں۔ ہر نبی اور ہر رسول کے پیغام کا خلاصہ بس یہی تھا۔

”يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ“ (پہلے ۷)

”اے میری قوم تم اللہ کی عبادت کرو اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں۔“

جامی نے اس مقصود کو ان دلپذیر اشعار میں ادا کیا ہے ۷

از زندگیم بندگی توست ہو بس بزمندہ دلاں بے تو حرام است نفس!

خواہد ز تو مقصود دل خود ہر کس جامی ز تو ہم ترا می خواہد و بس!

زندگی کا مقصود، برترین مقصود، غایت الغایات حق تعالیٰ ہیں، ان کی یافت

ہے، ان کی عبادت و بندگی ہے، ان کا عشق و محبت ہے، یا یوں کہو کہ ہماری ساری عبادت

ہمارا، عیناً اور ہمارا مناسب خالص حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے!

۷ حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر لیسعون سے کی ہے۔

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَا فِي رِشْوَتِي لِلَّهِ تَعَالَى لَآتِيهِ لَدُنِّي وَأَذِلَّةٌ
أَمْرًا وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (پیش)

حق تعالیٰ ہمارے مقصود میں اسی لئے ہمارے محبوب و مطلوب ہیں۔ وَالَّذِينَ آمَنُوا
أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ (پ ۷) وہ ہماری جان، مال، فزند، وزن وغیرہ سے زیادہ عزیز و محبوب ہیں۔

خواہم کہ ہمیشہ درہوائے تو زیم خاکے شوم و بزیں پائے تو زیم
مقصود من خستہ ز کونین توئی از بہر تو میرم و برائے تو زیم
جب زندگی کا مقصود حق تعالیٰ میں تو اب دیکھو کہ وہ ہماری اس زمینی زندگی کو کس طرح
بسر کرنے کا حکم دیر ہے ہیں، پہلے اجمال پھر تفصیل۔

اجمالاً یوں سمجھو کہ جب حق تعالیٰ ہمارے معبود ہیں اور محبوب ہیں تو ہمارا ہر کام ایسا
ہونا چاہیے کہ وہ کسی نہ کسی طرح عبادت میں شامل ہو جائے۔ یعنی ان ہی کے امتثال امر
میں ہو، ان ہی کی رضا مندی و خوشی کے خاطر ہو، نفس و ہوا کی پیروی میں نہ ہو، یعنی لذت اندوزی
کے لئے نہ ہو، عیش پرستی کے لئے نہ ہو، جاہ طلبی کے لئے نہ ہو، ہمارے قلوب پر مالکیت و
حاکمیت اللہ کی ہو، غیر اللہ کی نہ ہو اور ہمارے ہر فعل کا تعین امر حق سے ہو، نفس و شیطاں
کے حکم سے نہ ہو۔ ایسی زندگی قرآن کی اصطلاح میں تقویٰ کی زندگی ہے اور یہی کامیاب
زندگی ہے۔ اقبال کے تہدیدی الفاظ کا اس جگہ ذکر کرنا ضروری ہے، یہ اپنے الفاظ
میں تقویٰ کی زندگی اور کامیاب زندگی کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں =

وائے ما اے وائے این دیکہن تیغ لاور کف نہ تو داری دنہ من
دل ز غیر اللہ بہ پرواز لے جواں این جہان کہنہ در باز لے جواں
ناکجا بے غیرت دین زیستن اے سماں مردن آست این زیستن

۱۔ کہجو کہ بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا دنیا اور میرا مریباں خالص اللہ ہی کا ہے، جو مالک ہے سارے
جہان کا، اس کا کوئی شریک نہیں، اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں سب ماننے والوں سے پہلا ہوں (۱) ترجمہ
مولانا مولوی اشرف علی تہانوی) = ۲۔ اور جو مومن ہیں ان کو اللہ کے ساتھ نہایت قوی محبت ہے۔

مرد حق باز آفریند خویش را جزبہ نور حق نہ بیند خویش را

بر عیار مصطفیٰ خود را زند

تا جہانے دیگرے پیدا کند

اب ذرا تفصیل میں جا کر تقوے کی ماہیت کو اچھی طرح سمجھو۔

قرآن میں متقیوں کی تعریف اجمالاً یوں کی گئی ہے۔ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ، أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (پک ج) جو سچی بات لے کر آیا اور جس نے اس کو سچ مانا وہی لوگ پرہیزگار۔ یا متقی ہیں جو سچی بات لے کر آیا وہ نبی اور جس نے سچ مانا وہ مومن و متقی۔ تقویٰ نبی کو سچ ماننا اور اس کی تصدیق کرنی ہے۔ حق تعالیٰ انبیاء ہی کے ذریعہ علم صحیح عطا فرماتے ہیں۔ انبیاء اللہ ہی کے علم کو پیش کرتے ہیں۔ اپنی طرف سے اس میں کسی قسم کی نہ زیادتی کرتے ہیں اور نہ کمی۔ جو لوگ اس پر ایمان لاتے ہیں اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں وہی متقی کہلاتے ہیں۔

تقوے کی کچھ تفصیلات کو اس آیت میں پیش کیا گیا ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

کچھ سارا کمال اسی میں نہیں کہ تم اپنا منہ مشرق کو کر لو یا مغرب کو لیکن کمال تو یہ ہو کہ کوئی شخص

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ النَّبِيِّنَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ

اللہ پر یقین رکھے اور قیامت کے دن پرادر فرشتوں پرادر کتب پرادر پیغمبروں پرادر مال دیتا ہو اللہ کی محبت میں

وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى

اور یتیموں کو اور محتاجوں کو اور مسافروں کو اور سوال کرنے والوں کو اور گردن چڑانے میں اور نماز کی پابندی کرے

الزَّكَاةَ وَالْمُؤَقَّتَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّائِرِينَ فِي الْبَسَاءِ وَالضَّرَآءِ

اور زکوٰۃ بھی ادا کرتا ہو اور جو شخص اپنے ہنڈن کو پورا کرنے والا ہو جب عہد کر لیں اور وہ لوگ مستقل رہنویاں ہو

وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (پ - غ)

اور جب بایں میں اور قتال میں۔ یہ لوگ ہیں جو سچے ہیں اور یہی لوگ ہیں جو متقی ہیں (ترجمہ از مولانا اشرف علی تھانوی)۔

اس آیت کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تقویٰ کا انحصار چند عقائد اعمال اور اخلاق پر ہے۔ عقائد میں اللہ پر آخرت پر ملائکہ پر کتب منزلہ پر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لانا داخل ہے۔ یہ تقوے کے اساس ہیں۔ عمل کا صدور ایقان ایمان سے ہوتا ہے۔ متقی کے ایقانات حق کا نتیجہ اعمال صالحہ یہ ہونے چاہئیں جنکی تفصیل بیان کی گئی۔ اس کے بعد ان اعمال کی بھی کسیتہ تفصیل پیش کر دی گئی ہے ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں۔ اتفاق، اقامت، صلوة و ایثار زکوٰۃ۔

اتفاق رشتہ داروں، یمیتوں، محتاجوں، مسافروں، سوال کرنے والوں کے لئے ہو، اور قیدیوں کے چھڑانے میں کیا جائے۔ اتفاق کی شرط مقدم حق تعالیٰ کی محبت ہے یعنی جو کچھ خرچ کیا جا رہا ہے وہ اُن ہی کی محبت میں خرچ کیا جا رہا ہے۔ ان ہی کی خوشنودی و رضا کی خاطر۔ اس لئے نہیں کہ نام ہو، شہرت ہو، لوگوں کی نگاہوں میں برتری حاصل ہو اخلاق میں ایفاء عہد اور صبر کا خصوصیت کے ساتھ ذکر ہے۔ صبر ننگدستی میں بیماری میں اور کفار کے ساتھ جنگ میں۔

تقوے کے متعلق دوسری تمام قرآنی تصریحات کو پیش نظر رکھ کر حضرت امام غزالیؒ اس کی جامع و مانع تعریف یوں کرتے ہیں کہ ”تقویٰ بچنا ہے ہر اس شے سے جس سے دین میں ضرر کا خوف ہو۔“ محاورہ عرب سے بھی اس تعریف کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جو بیمار پر ہیز کرتا ہے اس کو عرب ”متقی“ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ہر مضر چیز سے خواہ کہانے کی ہو یا پینے کی بچتا ہے۔ اسی طرح دین کا تقویٰ نواہی سے اجتناب ہے۔ حضرت غزالیؒ کی اس تعریف میں امتثال مامور یا عبادت پر زور نہیں دیا جا رہا ہے بلکہ صرف اجتناب مخطور یا گناہوں سے پرہیز ہی کی تاکید کی جا رہی ہے مینہاج العابدین میں وہ کسی جگہ فرماتے ہیں کہ عبادت کے دو بڑے حصے ہیں ایک عبادت کرنا دوسرا پرہیز کرنا اور یہ آدھا حصہ یعنی گناہوں اور شبہات سے پرہیز انسان کے لئے پہلے آدھے حصے یعنی

عبادت سے زیادہ بہتر ہے۔ مبتدی عبادت کے حصے پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اور کامل اہل بصیرت پر بہیز کا حصہ اختیار کرتے ہیں۔ اور ان کو ہر وقت یہ دھیان رہتا ہے کہ دل کو غیر اللہ کے طرف مائل ہونے سے بچائیں۔ لیکن اگر دونوں حصے حاصل ہو جائیں یعنی عبادت و پرہیز تو کمال حاصل ہوتا ہے۔ اور سلامتی اور غنیمت میسر ہوتی ہے۔

عبادت کے دونوں حصوں کا خیال رکھ کر تقویٰ کی جامع و مانع تعریف طرح کی جاسکتی ہے۔ ”تقویٰ کفر و شرک نفاق و بدعت سے احتراز ہے، امتثالِ مامور، اجتنابِ مخطور اور رضا بمقدور ہے۔“ متقی کا قلب ایمان و توحید و صدق سے آراستہ ہونا ہے۔ سنت پر قائم ہونا ہے، اور امر کا اتباع کرنا ہے، نواہی سے بچنا ہے، راضی برضا، حق رہتا ہے، اسی چیز کو حضرت غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اس طرح اور فرماتے ہیں، ”لَا بُدَّ لِكُلِّ مُؤْمِنٍ فِي سَائِرِ أَحْوَالِهِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: أَمْرٌ بِمَنْتَشِلَةٍ وَجَحْيٌ بِمَجْتَنِبَةٍ وَقَدْزُرٌ بِرِضَايَةٍ“ یعنی ہر مومن کے لئے تمام احوال میں تین چیزیں ضروری ہیں: امر الہی بجالائے، نہی سے اجتناب کرے، اور تقدیر پر راضی رہے۔ اتنی بات یہاں سمجھ لینا ضروری ہے کہ امر الہی دو طرح پر ہوتا ہے۔ ایک تشریفی یہاں وظیفہ عبودیت یہ ہے کہ اس امر کو بجالائے اور امر منفی کی صورت میں ممنوعات سے بچے۔ دوسرا تکتوینی یہاں بندگی کا وظیفہ یہ ہے کہ اس کو تسلیم کرے۔ رضا بالقضاء کا اشارہ اسی طرف ہے۔ بالفاظ دیگر جو حق تعالیٰ کہیں وہ کرے۔ اور جس طرح وہ کہیں اس طرح

لے۔ (دیکھو سراج السالکین، جمعہ مناجات العابدین ص ۱۱۸ و ۱۱۹)۔ غوث الغنی مثلاً دل سے احتراز کا مذہب کا اللہ تعالیٰ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی از قہر و در دنیا یعنی معبود و مستعان ماننا، زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کرنا توحید ہے۔ اس اقرار سے شرک کا خروج ہو جاتا ہے۔ اور توحید داخل ہو جاتی ہے۔ جس ذات پاک نے یہ پیغام ہم تک پہنچایا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی راہ کے افراد سے دل سے کفر کا خروج ہو جاتا ہے ایمان بطورہ افزہ ہوتا ہے۔ اس کا زبان سے اقرار اور دل سے انکسار و نفی کرنا اس کی تصدیق کے بعد انکار اور مذاہب ہے۔ جنت دین میں کسی نئی بات کا پیدا کرنا یا جو دین کی بات نہیں اس کو دین سمجھنا، مجمل شرک جانے سے توحید کفر جانے سے ایمان، نفاق جیسے صدق، بدعت چھوڑنے سے سنت حاصل ہوتی ہے۔ (دیکھو قرآن کا فلسفہ)

رہیں، اول ”عبادت“ ہے اور ثانی ”عبودیت“ ایسی ہی زندگی تقویٰ کی زندگی ہے۔
اور ہر معنی میں کامیاب زندگی !

اب دیکھو زندگی میں کامیابی و سرخروئی کے لئے کن صفات کی ضرورت ہے جو متقی کے سیرت کا جزو نہیں وہ حق تعالیٰ پر شدت کے ساتھ ایمان رکھتا ہے، ان شدت سے محبت کرتا ہے۔ ان کو وہ خیر مطلق اور قدوس مانتا ہے، زندگی اور کائنات کا مبداء وہ حق تعالیٰ ہی کو جانتا ہے اور لازماً زندگی کو بھی خیر سمجھتا ہے۔ جب اس کے اعتقاد اور اذعان کی رو سے زندگی اچھی اور زندگی کے تجربات اچھے ہیں تو پھر وہ ان سے زندہ دلی اور جوش کے ساتھ تعاون عمل کرتا ہے، قنوطیت و یاس کا اثر اس کے قلب پر مطلق نہیں ہوتا، اس کی زندگی اور خارجی حالات میں توافق پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کو شادمانی و کامیابی نصیب ہوتی ہے۔

عارفِ رومیؒ نے کہا تھا کہ ”إِنَّمَا التَّوْبَةُ بِرَبِّكَ تَبْدِيلُ الْمَزَاجِ“ آدمی میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ عملی چیز کائنات کے متعلق اس کا نقطہ نظر ہے۔ ”مؤمن“ کا کائنات کے متعلق نقطہ نظر تم نے اوپر دیکھا کہ کیا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات ایک قدوس و قادر مطلق ذات کی تجلیات کا منظر ہے۔ اسی یقین کی وجہ سے وہ زندگی میں کامیاب ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، اپنی مزاج کی اسی خوشگوار تبدیلی کی وجہ سے وہ جہان کے ناموافق عناصر کو اپنے موافق بنا لیتا ہے۔ چار سو بے کائنات اس کو بدلے ہوئے نظر آتے ہیں، اقبال کے اس گمان کو صحیح کر دکھاتا ہے۔

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا عجب نہیں کہ یہ چار سو بدل جائے !
خالق کائنات و رب کائنات سے جنِ طین رکھنے کی وجہ کائنات ہی اُس کے ارادے کے مطابق بن جاتی ہے ! اور ”أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدٍ سَابِي“ کی بشارت صحیح ہوتی ہے۔

۱۔ یہ جی کے چرٹن کا قول ہے۔ جو انگلستان کا ایک مشہور ادیب گزرا ہے۔ تدبیر اسکے سوا کچھ ادیب کی مزاج بنی ہوئی ہے۔

وہ حق تعالیٰ سے راضی ہوتا ہے تو حق تعالیٰ اس سے راضی ہوتے ہیں ”رضی اللہ عنہم
وَرَضُوْهُنَّ عِنْدَ“ کا قول سچا ہوتا ہے۔ صادق و مصدوق نے بھی تو اس کی خبر دی تھی۔
اِنَّ لِلّٰهِ رِجَالًا يَرْضٰهُمْ وَيَغْضِبُ بَعْضُهُمْ كَمَا اَتَتْهُمْ يَرْضُوْا بِرِضَايْهِ وَغَضَبُوْ
بِغَضَبِهِ، بعض رجال اللہ ایسے بھی ہیں جن کی رضا سے حق تعالیٰ بھی راضی ہوتے ہیں
اور جن کے غصہ سے وہ بھی غضب فرماتے ہیں جس طرح کہ خود یہ مردان حق اپنے
مولیٰ کی رضا سے راضی اور اس کی ناراضی سے خود بھی ناخوش ہوتے ہیں، متقی کی
ایسی شان کو دیکھ کر کسی عارف کے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے۔

فارغ پنشیں غم خور و شاد بزی ایں معنی لا الہ الا اللہ است

مومن متقی کی خمیر میں وہ سب عناصر موجود ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ ایک
حقیقی معنی میں کامیاب زندگی بسر کرتا ہے۔ ان ہی کا خیال رکھ کر امام غزالیؒ فرماتے
ہیں کہ۔ ”جس نے تقویٰ اختیار کیا اُس کے سارے ترددات رفع ہو گئے، اب
وہ آرام سے جد ہر چاہے سو رہے بات اصل تھی سو حاصل ہو گئی“ اپنی تائید میں
قنادہؒ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ تو ریت میں لکھا ہے کہ ”اے فرزند آدم تقویٰ
اختیار کر اور جد ہر چاہا سورہ!“ مومن متقی مجاہد ہوتا ہے سو نہیں رہتا، مطلب یہ کہ
اس کو اپنی ناکامیابی کا اندیشہ نہیں وہ بالفاظِ حضرت غوث الاعظمؒ ”ساکن الجوارح“
مطمئن النجان، مشروح الصدر، منور الوجه، عامر البطن، غنی عن الاشياء، بخا بقبا“ ہوتا
ہے۔ لوگ اشیاء کی ملکیت کی وجہ سے خود کو غنی سمجھتے ہیں، وہ غنی باشئ نہیں ہوتے
مجاہد متقی اشیاء سے بے نیاز ہوتا ہے، وہ خود خالق اشیاء کو رکھتا ہے، اس لئے
وہ غنی عن الشئ ہوتا ہے۔ اس کے ذل و افتقار کی نسبت حق تعالیٰ سے ہے، وہ
حق تعالیٰ کا فقیر ہے، اشیاء سے غنی ہے اس کے ہاتھ میں لا الہ الا اللہ کی شمشیر ہے

۱۔ ساکن الجوارح (بلا حوک اعضا) اور طلبہ طہلین اور فراخ و کشادہ سینہ، روشن چہرہ، باطن آباد اور قلع خالق کی وجہ سے

ایسی لئے وہ فرمانروائے موجودات ہے۔ اس فقیری ہی کی وجہ سے اس کو امانت ملی اور امانت کی وجہ سے خلافت عطا ہوئی ہے اب وہ خلیفۃ اللہ ہے، اسی لئے ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب کا آفریں کار کشادہ کار ساز (اقبال)

تم دنیوی نقطہ نظر سے کامیاب زندگی کس قسم کی زندگی کو قرار دیتے ہو؟ وہی نہ جو آسمان و زمین کے برکات سے مالا مال ہو؟ دیکھو اس کا حصول ایمان و تقویٰ پر منحصر ہے۔ "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِنِّي أَعْيَتْنَاهُمْ فَأَتَوْنَهَا فَفُتِنُوا وَلَوْلَا أَنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مِّنَ الْآيَاتِ لَافْتَحْنَا لَهُم بِرَحْمَتِنَا دُورَ الْبَرِّ فَكَانُوا فِي شَكٍّ مِّنَ الْآيَاتِ" (پ ۳ ع ۳) یعنی اگر تم استقلال اور تقویٰ کے ساتھ رہو تو ان لوگوں کی تدبیر تم کو ذرا بھی ضرر نہ پہنچا سکے گی۔ حق تعالیٰ کی معیت اور امانت کی وجہ سے متقی غالب و منصور ہوتا ہے۔ "إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ" (پ ۳ ع ۳) کامیاب زندگی وہی ہے نہ جس میں سختیوں سے نجات ہو رزق حلال ہو، دیکھو اسی کا وعدہ متقیوں سے کیا گیا ہے۔ "مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ" متقی کی نجات کی شکل حق تعالیٰ نکال دیتے ہیں اور اس کو ایسی جگہ سے رزق دیتے ہیں جہاں اس کا گمان بھی نہیں ہوتا۔ (پ ۳ ع ۳) اس کے ہر کام کو آسان کر دیتے ہیں۔ "وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِّنْ أَمْرِهِ يُسَلِّمُ" (پ ۳ ع ۳)

۱۔ ہر کردار درست ایشیلاہست۔ جملہ موجودات مافرا نبردوست۔ (اقبال) ۲۔ اگر ان بستیوں کے رہنے والے ایمان لے آئے اور پہنیز کرتے تو یہاں پر آسمان اور زمین کی برکتیں کھول دیتے (پ ۳ ع ۳)

۳۔ پس جو شخص تقویٰ اختیار کرے اور درستی کرے سوائے لوگوں پر نہ کچھ خوف ہے اور نہ حزن (پ ۳ ع ۱۱)۔

۴۔ اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کے ساتھ موتا ہے جو متقی ہوتے ہیں اور نیک کردار ہوتے ہیں۔

اخروی نقطہ نظر سے بھی متقیوں ہی کی زندگی کامیاب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ حق تعالیٰ کے محبوب ہوتے ہیں۔ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ان ہی کی عبادت قبول ہوتی ہے۔ اِنَّمَا تُقْبَلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ان ہی کو حق تعالیٰ کے نزدیک بزرگی حاصل ہے، اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ (پ ۳ ع ۳) ان ہی کے اعمال قبول ہوتے اور گناہ معاف ہوتے ہیں۔ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَتَوَلَّوْا سَبِيْلًا يُّصْلِحْ لَكُمْ اَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ (پ ۶ ع ۶) دوزخ کی آگ سے ان ہی کو نجات ملتی ہے۔ وَيَجْزِي اللّٰهُ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا عَمَّا ظَنَّمُوا لَا يَسْتَنكِبُ السُّوءَ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ۔ یعنی جو لوگ متقی ہیں حق تعالیٰ ان کو کامیابی کی نجات دیں گے ان کو تکلیف نہ پہنچے گی اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ (پ ۳ ع ۳) ان ہی کے لئے بالآخر جنت ہے اور سامان عیش و عشرت۔ اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنَّاتٍ وَعِظِيْمٍ (پ ۳ ع ۳) بہر حال مومن متقی کے لئے دونوں جہاں کی خوشخبری ہے۔ دنیا کی خوشخبری، آرام آسائش اور برکتیں، غم و خوف و حزن سے نجات دشمنوں سے حفاظت اور حق تعالیٰ کی معیت و نصرت اور آخرت کی بشارت، معاملہ قبر، حساب و کتاب کا آسان ہونا یعنی جس و حساب قیامت سے رستگاری اور بخشش خداوند غفار و ستار پھروغ ریحان و جنات نعیم! ع

اَلَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا وَاَقَامُوا تَقْوٰى لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ لَا تَبْدِيْلُ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ ذٰلِكَ نُوْرُ الْعَظِيْمِ دیکھو یہی راز ہے جس کو مان لینے کے بعد تمہاری سمجھ میں آ جائے گا کہ کیوں حق تعالیٰ جو ہمارے مولیٰ ہیں اور سب سے زیادہ خیر خواہ، سب اگلے پچھلوں کو ایک ہی وصیت فرماتے ہیں اور وہ یہی ہے کہ ہم تقویٰ کی زندگی اختیار کریں بس تباؤ

۱۔ حق تعالیٰ متقیوں ہی کا عمل قبول کرتے ہیں۔ (پ ۳ ع ۳) ۲۔ اللہ کے نزدیک سب میں بڑا شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار یا متقی ہو۔ ۳۔ ایمان والوں اللہ سے ڈرو اور راستی کی بات کہو۔ اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کو قبول کرے گا اور تمہارے گناہ معاف کر دے گا۔ ۴۔ متقی لوگ بلا غصب یا خون اور سامان عیش میں ہونگے۔ چار بات تک دیکھو۔ ع۔ راحۃ و مغفرت۔ ۵۔ اقدار و کرم و رحمت۔

تم زیادہ جانتے ہو کہ اللہ، اَنْتُمْ اَعْلَمُ اَم اللہ؟ وصیت ان الفاظ میں ہوئی ہے۔
 وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ اٰتَوْا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ وَاَيَاكُمْ اَنْ اَتَقُوا اللَّهَ (پس حق)
 یعنی ”واقعی ہم نے ان لوگوں کو بھی حکم دیا تھا جن کو تم سے پہلے کتاب ملی تھی اور تم کو
 بھی کہ تقویٰ اختیار کرو۔“

مومن کی خصلت تقویٰ ہے۔ اور یہ خصلت دنیا و آخرت دونوں کی جامع
 ہے اور سب کاموں کے لئے کافی۔“

مومن جانتا ہے کہ عقل کو تنقید سے فرصت نہیں، اسی لئے وہ عشق و
 ایمان پر اعمال کی بنیاد رکھتا ہے۔ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ! حق تعالیٰ کی تقویٰ
 کے متعلق یہ وصیت ہمیں محمد مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زبان سے پہنچی ہے،
 ان کی بات میں شبہ، نفاق، ان کی بات میں اپنی بات کا ملنا بدعت ہے اور ان کی
 بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لئے گوے

تعلیم پر فلسفہ مغربی ہے یہ نادان ہیں جن کو ہستی غائب کی تلاش
 پسلیا اگر نظر سے نہ ہو آشنا تو کیا ہے سچ بھی مثال برہنہ من تراش
 محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی اس دور میں ہر شیشہ عقائد کا پاش
 مذہب ہے جس کا نام وہ ہواک جنوں کا ہے جس سر آدمی کے تخیل کو ارتعاش
 کہتا مگر ہے فلسفہ زندگی کچھ اور مجھ پر کیا یہ مرشد کامل نے از فاش
 ”باہر کمال اند کے آشفنگی خوش است

(اقبال)

ہر خیزد عقل کل شدہ بے جنوں مباحث

آئیے اسی جنوں یا عشق کی اپنے مولیٰ سے التجا کریں

عطا اسلاف کا جذب دروں کو شریک زمرہ لایحزروں کو
 خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں مجھے مولیٰ مجھے صاحب جنوں کر (بڑی الدین)

ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ کے دیکھوں پر نہ کوئی اندیشہ ہے اور نہ دھنم جو ہے، وہ معجز ہیں جو ایمان لائے تقویٰ اختیار کرتے ہیں۔ ان کے لئے دنیوی
 زندگی میں بھی اور آخرت میں بھی خوش خبری ہے۔

اقبال کا تصور زمان و مکان

تمہید! اقبال نے اپنے کلام 'خطبات' اور دوسری تحریروں میں جن بنیادی مسئلوں پر غور و فکر کیا ہے، ان میں زمان و مکان کا سائنسی اور فلسفیانہ مسئلہ بھی شامل ہے جو ان کے زیر نظر بہت زیادہ رہا ہے حتیٰ کہ خطبات کا بیشتر حصہ محض اسی مسئلہ کی توسیع و تشریح اور اس کے اطلاقات پر مشتمل ہے اس کی روشنی میں انہوں نے مذہب اور الہیات کے مختلف اصول پر غائر نظر ڈالی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

”دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمولیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جن تہذیب کا یہ طبع نظر ہو اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور

۱۔ اس مضمون میں خطبات سے مراد علامہ اقبال کے وہ انگریزی خطبے ہیں جو انہوں نے ۱۹۲۸ء میں اس اور حیدرآباد میں دئے اور جو ”تشکیل جدید الہیات، اسلامیہ“ کے نام سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔

موت کا سوال ہے“ (خطبات ص ۱۸۲)

اقبال کو یقین تھا کہ اگر چہ سائنس اور حکمت محدود ہیں اور بہاری قلبی واردات اور روحانی زندگی کے لئے رُشعل راہ نہیں بن سکتے لیکن اس کے باوجود سائنسی علم انسان اور انسانیت کے لئے بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ پیام مشرق اور رموزِ بخودی میں وہ اپنے خیال کی ترجمانی اس طرح فرماتے ہیں۔

گفت حکمت را خدا خیر کثیر	ہر کجا این خیر را بینی بگیری
علم اشیا، علم الاسما سے	ہم عصا و ہم ید بیضا سے
علم اسما اعتبار آدم است	حکمت اشیا و حصار آدم است
علم حرف و صوت را شہر دہد	پاکی گوہر بنا گوہر دہد
علم را براوج افلاک است رہ	تا چشم مہر بر کند و تو گہر
نسخہ ادسوخہ تفسیر کل	بہت لغت ویرا وقت دیر کل
دشت را گوید جابے وہ دہد	بحر را گوید سرابے وہ دہد
چشم او برداردات کائنات	تا بہ بند و محکات کائنات
دل اگر سوزد بہ حق پیغمبری است	وزر حق بیگانہ گرد و کافری است

اقبال طبعی سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے متعلق تحقیق و تجسس کو عبادت کی ایک قسم قرار دیتے ہیں چنانچہ خطبات میں لکھتے ہیں۔

”غرض کہ جو تشریح ہم نے اوپر دی ہے وہ طبعی سائنس کو ایک نئی روحانیت عطا کرتی ہے۔ نیچر کا علم خدا کی خدائی کا علم ہے۔ جب ہم نیچر کا مشاہدہ کرتے ہیں تو گویا ہم آقائے مطلق سے قریب تر ہوتے ہیں اور یہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے۔“ (خطبات ص ۱۸۱)

اس وجہ سے بھی اقبال ضروری سمجھتے تھے کہ جدید سائنس کے اصول کا کما حقہ

مطالعہ کیا جائے اور ان کی روشنی میں فلسفہ اور مذہب کے بنیادی مسئلوں کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ زمان، مکان اور علیت کے مسئلے اقبال کی نظر میں بنیادی اور اہم مسئلے ہیں اور بغیر ان کے الہیات کی تشکیل نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

”قرون وسطیٰ سے لے کر موجودہ زمانہ تک انسانی تخیل اور تجربے نے ناقابل

بیان ترقی کی ہے۔ نیچر پر انسان کا تسلط اور اقتدار بہت بڑھ گیا ہے۔ اس تسلط

انسان میں ایک نئی روح پھونک دی ہے اور اس امر کا ایتقان پیدا کر دیا ہے کہ وہ

کائنات میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے اور درحقیقت اشرف المخلوقات ہے۔ ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ زمان، مکان اور علیت کے بارے میں انسانی ذہن بہت آگے

نکل گیا ہے۔ سائنس کی جدید ترقیوں نے ہماری ذہنی صلاحیتوں میں تدریجی طور پر

ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اُن نشاٹن کے نظریہ اضافیت نے کائنات کے

ایک جدید تخیل کو ہمارے سامنے پیش کر دیا ہے اور ہمیں اس قابل بنادیا ہے کہ ہم

فلسفہ اور مذہب کے اکثر اہم مسئلوں کو ان جدید تصوروں کی روشنی میں دیکھیں اور

ان کی مدد سے حل کریں۔“ (خطبات ص ۱)

اس ایتقان کے تحت اقبال اپنے خطبات میں جا بجا زمان و مکان کے

مختلف قدیم و جدید نظریوں پر تنقیدی نظر ڈالتے ہیں اور ان کی صحت اور غلطی کے بارے

میں تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ اس مضمون میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ ان قدیم اور جدید

نظریوں کی سلسلہ وار تشریح کریں اور اس بات کو واضح کریں کہ اقبال کن تصوروں

سے متفق تھے اور کن خیالات سے انھیں اختلاف تھا۔ اس طرح اس بنیادی مسئلہ

کے متعلق خود اقبال کے خیالات کی ایک واضح تصویر ہمارے سامنے آجائے گی۔

زمان و مکان کے متعلق عوام کا تصور

زمان اور مکان کے بارے میں عامیانہ تصور کچھ اس طرح کا ہوتا ہے ایک دن یہاں

جو واقعات رونما ہوتے ہیں وہ ایک سادہ ترتیب سے واقع ہوتے ہیں جس طرح کہ ایک مالا میں موتی ایک ترتیب سے یکے بعد دیگرے پرمٹے ہوتے ہیں۔ مالا کو ہم ”وقت“ کہہ سکتے ہیں اور واقعات کی جو ترتیب ایک دوسرے کے لحاظ سے ہوتی ہے وہ پہلے اور بعد کے الفاظ سے تعبیر کی جاسکتی ہے۔ جس طرح مالا میں دو موتیوں کے درمیان بعض حصے خالی ہوتے ہیں اسی طرح ممکن ہے کہ دو واقعات کا درمیانی وقت ”خالی“ گزرے جس میں کوئی ایسا واقعہ رونما نہ ہوا ہو جس کا ہمارے ذہن پر کوئی خاص اثر ہو۔ ہمارا ذہن اس آن کو ”خالی آن“ قرار دے گا۔

غرض ہمارے ذہن میں وقت کے گزرنے کا ایک احساس ہوتا ہے۔ اور اس طرح ہم ”تھوڑی دیر“ اور ”زیادہ دیر“ کا اندازہ لگاتے ہیں۔ پھر جب ہم دوسرے انسانوں سے بات چیت کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ سب کے ذہن میں وقت کے گزرنے کا احساس ایک ہی سا ہے۔ اس سے ہم نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وقت ایک خارجی شے ہے جو انسان کے شعور سے اس طرح گزرتا ہے جیسے کوئی دریا ایک پل کے ستونوں پر سے ہوتا ہوا بہتا ہے۔ یعنی یہ کہ وقت گویا ایک مسلسل سیال شے ہے۔ سائنس میں وقت کے اس بہاؤ کا ٹھیک اندازہ ان واقعات کے ذریعے کیا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے مساوی فاصل پر رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً سورج یا کسی ستارہ کا نصف النہار پر سے گزرنایا ایک گھڑی کی ٹیک یا ایک برقی نظام کے جھولنے کی حرکت وقت کے فاصلوں کو ناپنے کے کام میں لائی جاتی ہے۔

لیکن مکان کے بارے میں ہمارا تصور اس سے مختلف ہے۔ فضا میں اشیاء کے مقامات کا تعین ہم آنکھ کے ذریعے کرتے ہیں اور ہماری آنکھ کی ساخت کچھ اس قسم کی ہے کہ جو شعاعیں ایک ہی سمت سے آتی ہیں وہ ایک ہی نقطہ پر جمع ہوتی ہیں۔ سطح

اشیا کے متعلق ہماری پہلی ترتیب سمت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ مگر ہم کو احساس ہے کہ محض سمت کے ذریعے سے ہم اشیا کا مقام معین نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر ہم اپنی جگہ سے ذرا ہٹ جائیں تو ان کی سمت بدل جاتی ہے اور دو اشیا جو پہلے ایک ہی سمت میں دکھائی دیتی تھیں اب مختلف سمتوں میں نظر آنے لگتی ہیں۔ اب جس طرح کہ دو واقعات کا جو یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں بالکل ایک دوسرے سے لگا ہوا

ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان خالی وقت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح دو اشیا جو ہماری آنکھ کو یکے بعد دیگرے نظر آتی ہیں بالکل ایک دوسرے سے متصل نہیں ہوتیں بلکہ ان دونوں کے درمیان ”خالی فاصلہ“ ہوتا ہے۔ ایک گھڑی کی ٹک ٹک کو اگر ہم شمار کریں تو اس سے دو واقعات کا درمیانی وقت معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ایک ناپنے کی پٹری کو بتدریج ایک شے سے دوسری شے تک رکھتے چلے جائیں تو اس سے دو اشیا کا درمیانی ”فاصلہ“ حاصل ہو سکتا ہے۔ فاصلہ ناپنے کا یہ طریقہ ہماری قوت باصرہ پر یا روشنی کی خاصیتوں پر منحصر نہیں ہے ایسی مخلوق جس میں سوا قوت لامسہ کے باقی تمام قوتیں مفقود ہوں ایک پٹری کے ذریعہ فضا میں اشیا کی ترتیب معین کر سکتی ہے اگرچہ ممکن ہے کہ یہ ترتیب اس ترتیب سے مختلف ہو جو کسی دوسری مخلوق نے صرف اپنی بصارت کی مدد سے معین کی ہو۔ غرض واضح ہے کہ فضا میں اشیا کا تعین کوئی غیر متغیر مطلق یا خارجی شے نہیں ہے بلکہ وہ مصنوعی اور شخصی ہے۔ اس کے برخلاف ہم دیکھ آئے ہیں کہ دو واقعات کے درمیان قوت کی ترتیب ایک خارجی چیز ہے جو ہمارے ذاتی اثرات سے قطعاً بے نیاز ہے۔

حکیم افلاطون نے اپنی کتاب (Timaeus)

میں مکان کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔

زمان و مکان کے متعلق
اہل یونان کا تصور -

”مکان وہ ہے جس میں تمام اجسام واقع ہیں وہ

ہمیشہ غیر متغیر ہے۔ کیونکہ وہ کبھی اپنی صفت نہیں بدلتا۔ اگر یہ کسی ایسی شے کی طرح ہو جو اس میں واقع ہے تو جب دو متضاد یا بالکل مختلف خاصیتوں والی اشیاء اس میں آئیں تو ان کی خاصیت بدل جائے گی۔ کیونکہ مکان کی خاصیت بھی ان میں ظاہر ہوگی۔ اس لئے جس چیز میں تمام دوسری اشیاء جگہ پائیں اس کو ہر قسم کی شکل و صورت سے پاک ہونا چاہیے۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے خوشبودار عطر بناتے وقت ان مائعات میں جن سے مختلف عطر بنائے جاتے ہیں پہلے سے کسی قسم کی کوئی بو نہیں ہوتی۔ یا جیسے کہ ملائم مٹی سے مجتہد بنائے جاتے ہیں تو پہلے سے مٹی میں کسی قسم کی شکل کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ مٹی پہلے بالکل بے شکل ہوتی ہے۔ فضا کبھی معدوم نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر پیدائشہ شے کے لئے جگہ مہیا کرتی ہے۔ غرض کہ تمام وہ اشیاء جن کا وجود کسی نہ کسی جگہ ہونے چاہئیں۔ اور انہیں کچھ نہ کچھ فضا گھیرنی چاہیے۔ جو نہ زمین پر۔ نہ آسمان پر وہ ”لا شے“ ہے۔

اس تصور کے مطابق نیچر کو ٹھوس اشیاء کا ایک مجموعہ سمجھا گیا جس کے درمیان ایک خلا ہے جس کی کوئی شکل و صورت یا خاصیت نہیں۔ یونانیوں کے خیال میں مکان کوئی خارجی مطلق شے نہیں بلکہ اس کا مقصد محض یہ تھا کہ وہ مختلف مادی اشیاء کی ترتیب کے لئے ایک واسطہ کا کام دے۔

ایک دوسرے یونانی فلسفی زینو (zeno) کا خیال تھا کہ فضا ایک لاتناہی درجہ تک قابل تقسیم شے ہے۔ یعنی فضا کے کسی حصے کو جس قدر چاہیں چھوٹے اجزاء میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ فضا میں حرکت محض ایک فریب نظر ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی محدود وقت میں لامحدود نقطے طے کئے جاسکیں۔ حرکت کو اس طرح غیر حقیقی تصور کرنے سے فضا کے خارجی مستقل بالذات وجود کی نفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ زینو یہ سوال کرتا ہے کہ

”اگر آپ کسی آن میں کسی مقام پر ہوں تو اس کے بعد کی متصلہ آن میں متصلہ مقام پر کیوں کر پہنچ سکتے ہیں جب کہ آپ کسی درمیانی آن میں کسی مقام پر بھی نہ ہوں۔“ یہ خیال صریحاً اس بناء پر پیدا ہوا ہے کہ زیتو کے نزدیک زمان لا محدود آنوں سے اور مکان لا محدود نقطوں سے مل کر بنا ہے۔ اگر اس لا محدود تقسیم پذیری کو مان لیا جائے تو پھر چونکہ ایک متحرک جسم دو متصلہ نقطوں کے درمیان خارج اہل ہوگا، اس لئے حرکت ناممکن ہوگی۔ کیونکہ ان کے درمیان اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوگی۔

یونانی فلسفی اور فکراس امر پر زور دیتے تھے کہ کائنات سکونی ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ سائنس میں یونانیوں کا کارنامہ نقطوں کی جیومیٹری اور سکونیات کے علم سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ یونانیوں کا عقیدہ تھا کہ مقام کے بدلنے اور حرکت کی وجہ سے نقطوں، خطوں اور شکلوں میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا۔ جب وزمرہ زندگی میں کسی یونانی فلسفی کو حرکت سے سابقہ پڑتا تھا تو وہ اس کو قدرت کی ایک غلطی سمجھتا تھا جو اس کی خوش نما ذہنی اور تصوری دنیا کے برخلاف حرکت کو وجود میں لائی۔ اس بناء پر یونانیوں کی کوشش ہوتی تھی کہ جہاں تک ہو سکے حرکت کے تصور کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علم حرکت کی تشکیل نہیں کر سکے۔ ان کے فنون لطیفہ، مصوری اور بت تراشی میں بھی کسی ساکن اور خوابیدہ مجسمہ کی کیفیتوں کا اظہار کمال نہر سمجھا جاتا تھا۔ جس طرح ان کے اصنام بجائے عمل کے صرف سکون کو تعبیر کرتے تھے اسی طرح ان کی جیومیٹری میں بھی بجائے واقعات کے صرف نقطوں سے بحث ہوتی تھی۔

<p>اقبال نے خطبات میں مسلم علماء کے مختلف مکاتب خیال مثلاً اشاعہ، معتزلہ وغیرہ سے تفریق کی ہے اور خاتم کو اشعری</p>	<p>زمان و مکان کے متعلق علمائے اسلام کے خیالات</p>
---	--

’ابن حزم طوسی‘ اور عراقی کے افکار پر تنقید اور تبصرو کیا ہے۔

اشاعرہ نے زمان و مکان کی لامحدود تقسیم پذیری کے تصور کو رد کر دیا۔ ان کے خیال میں زمان و مکان اور حرکت ایسے نقطوں اور آٹوں پر مشتمل ہوتے ہیں جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ گویا زمان و مکان کے متعلق اشاعرہ کا تصور ایک طرح کا کوانٹم تصور ہے۔ اس تصور کی مدد سے انہوں نے زینو کے اس خیال کی تردید کی کہ حرکت ناممکن ہے۔ جب زمان و مکان کو صرف ایک حد تک قابل تقسیم مان لیا جائے تو پھر صریحاً یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ایک محدود وقت میں مکان میں نقل مقام اور حرکت کجا کیے۔ اشاعرہ کے نزدیک کسی جسم کی حرکت کا تصور حسب ذیل تھا۔ ان کا خیال تھا کہ فضا جو ہر ذرہ پر مشتمل ہوتی ہے اور اس لئے حرکت درحقیقت جو اہر کا نقل مقام ہے۔ وہ یہ نہیں کہتے تھے کہ کوئی جسم دور ان حرکت میں فضا کے تمام نقطوں پر سے ہو کر گزرتا ہے۔ کیونکہ اس طرح خلا کے آزاد اور خارجی وجود کو تسلیم کرنا پڑتا اور انہیں اس سے انکار تھا۔ اس لئے انہوں نے ”چھلانگ“ کا تخیل پیش کیا کہ سالے دوران حرکت میں تمام درمیانی نقطوں پر سے گزرنے کی بجائے صرف چند نقطوں پر سے گزرتے ہیں۔ اور بقیہ فضا چھلانگ جاتے ہیں۔ جو ہر کی چھلانگ کا تخیل پلانک (Planck) اور بوہر (Bohr) کے موجودہ کوانٹم تخیل سے ملتا جلتا ہے۔ جدید کوانٹم نظریہ میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ کسی متحرک نظام کی حالتوں میں تغیر مسلسل نہیں بلکہ غیر مسلسل ہوتا ہے۔ ایک ذرہ الیکٹرون اپنے مرکزہ کے گرد صرف چند خاص مداروں میں حرکت کرتا ہے۔ اسے اس امر سے کوئی تعلق نہیں کہ ان

لے۔ اشاعرہ کی اصطلاح ”جو اہر ذرہ“ ہے۔ اسے ہر آج کل سالات بھی کہتے ہیں۔

لے۔ اصطلاحی نام ”ظفر“ ہے۔

یعنی مولوی عبدالباری ندوی صاحب کے نول کے مطابق ”ظفر“ (چھلانگ) کا نظریہ اشاعرہ کا نہیں بلکہ نظام متحرکی کا ہے۔

مداروں کے درمیان اور بھی مدار ہو سکتے ہیں۔

مکان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے جو مشکلیں واقع ہوتی ہیں ان کے اس حل کو جو اشاعرہ نے پیش کیا ہے اقبال صیح نہیں سمجھتے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بغیر وقت کے تحنیل کے حرکت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور چونکہ وقت نفسیاتی زندگی سے پیدا ہوتا ہے اس لئے نسبت حرکت کے وقت اہم تر ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ نفسیاتی زندگی، وقت اور حرکت میں منطقی تعلق کے لحاظ سے وہی ترتیب ہے جو اس جلد میں درج ہے۔ یعنی بغیر نفسیاتی زندگی کے وقت ناممکن ہے اور بغیر وقت کے حرکت ناممکن۔ اس لئے اقبال کے نزدیک زمان بھی کوئی مطلق شے نہیں بلکہ نفسیاتی زندگی پر منحصر ہے۔ وہ اشاعرہ اور جدید علماء طبعیات کے ساتھ اس خیال میں متفق ہیں کہ زمان و مکان دو علیحدہ ایک دوسرے سے بے تعلق چیزیں نہیں ہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز ”نقطہ۔ آن“ موجود ہے جسے سائنس دان ”سلسلہ زمان مکان“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نقطوں اور آؤں کے باہمی رشتوں کا تعلق ہے اقبال کو اشاعرہ کی رائے سے اختلاف ہے۔ اقبال کے نزدیک نقطہ اور آن دونوں میں سے آن زیادہ اساسی ہے اگرچہ نقطہ کو آن سے جدا نہیں کیا جاسکتا بلکہ آن کے ظہور کے لئے نقطہ لازمی ہے۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ نقطہ اور آن کا یہ تصور جدید نظریہ اضافیت کی رو سے بھی ٹھیک ہے۔

اشاعرہ نے زمان کا جو جہری یا کوانٹم تحنیل پیش کیا ہے اس پر بھی اقبال کو اعتراض ہے۔ وقت کو انفرادی آؤں کا مسلسلہ ماننے سے یہ غلط نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ وقت کی دو آؤں کے درمیان کچھ نہ کچھ خلا یا خالی وقت ہے۔ اس کے متعلق اقبال کے اعتراضات کو ہم آگے چل کر نیوٹن کے ضمن میں بیان کریں گے نیوٹن کے متعلق ہم دیکھیں گے کہ وہ بھی اشاعرہ کے سالمی تحنیل کا حامی تھا۔

مسلم مفکر ابن حزم نے اشاعرہ کے اس سالی تصور کی تردید کی کیونکہ اس کی را میں وقت کے اس تصور کو مان کر ہم زینو کے مذکورہ بالا معرکہ کو حل نہیں کر سکتے کہ دنیا میں حرکت ناممکن ہے۔ ابن حزم کے نزدیک زمان اور مکان مسلسل ہیں۔ یہ تصور عہد جدید کے ریاضی دانوں کا نظریہ (Cantor) اور تیسراس (Weierstrass) وغیرہ کے نظریہ کے عین مطابق ہے۔ عددوں اور نقطوں کے اس جدید ریاضیاتی نظریہ میں بتایا جاتا ہے کہ کسی دو نقطوں (اور ب کے درمیان) خواہ یہ کتنے ہی قریب لئے جائیں، ہم بے شمار نقطے معلوم کر سکتے ہیں۔ نقطوں کی جماعت کی اس خاصیت کو حسب ذیل طریقے سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کوئی نقطہ ب کسی نقطہ ا کے متصل ہے کیونکہ حقیقت نقطہ ب نقطہ ا کے متصل نہیں ہے اور نہ کوئی دوسرا نقطہ ج یا د وغیرہ نقطہ ا کے متصل ہے۔ غرض ہم کسی مقام کے متصل مقام کا تعین نہیں کر سکتے۔ متصل سے مراد یہ کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا مقام نہ ہو) اور نہ کسی ا کے متصل ا کے کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی جسم حرکت کر رہا ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے مختلف آنوں میں ہم اسے مختلف مقامات پر دیکھتے ہیں۔ کسی ا کے میں وہ کسی مقام م پر ہوتا ہے اور کسی دوسری آن ب میں وہ کسی دوسرے مقام م پر ہوتا ہے۔ اس طرح وقت کی کسی دی ہوئی آن کے متناظر جسم کا ایک مقام ہوتا ہے۔ اور جسم کے کسی دے ہوئے مقام کے متناظر وقت کی ایک آن۔ آنوں کے تواتر اور مقاموں کے تواتر کا یہ باہمی تناظر ہی حرکت کہلاتا ہے۔ اس جدید نظریہ کے تحت ہم زمان و مکان اور حرکت کے حقیقی نمونے تصدیق اور توجیہ کر سکتے ہیں اور اس طرح زینو کے معرکہ کو حل کر سکتے ہیں۔

اقبال کا خیال ہے کہ یہ جدید ریاضیاتی نظریہ بھی ان شکلوں کو رفع نہیں کر سکتا

جو زمان و مکان کو لامحدود تقسیم پذیر ماننے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ”مقاموں اور آئوں کے باہمی تناظر کا یہ ریاضیاتی تخیل حرکت کی صرف خارجی تحریر کو واضح کر سکتا ہے لیکن حرکت کے عمل پر کوئی روشنی نہیں دیتا۔ حرکت کے عمل کو (یعنی اس حرکت کو جو ہم پر گزرتی ہے نہ کہ اس حرکت کو جس کا ہم تصور کرتے ہیں) کسی طرح تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ کوئی تیر فضا میں جو راستہ بناتا ہے اسے یقیناً نقطوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن تیر کی یہہ اڑان علاوہ اس کے کہ فضا میں اس کا راستہ کھینچا جاسکتا ہے، بذات خود ایک عمل اور اکائی ہے جسے حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح تحلیل کرنے سے حرکت فنا ہو جاتی ہے۔“

اقبال نے بتایا ہے کہ کس طرح مسلم مفکرین نے یونانیوں کے سکونی تصور کا ناسخے خلاف بغاوت کی ہے۔ اسلامی تخیل یونانیوں کے اس تخیل کے بالکل مخالف تھا۔ اسلام نے انسانوں کو موجودہ حقیقت کی طرف متوجہ کیا اور بتلایا کہ دنیا جیسی کچھ بھی اسی سے سابقہ رکھو اور یہہ فکر چھوڑ دو کہ دنیا کو ایسا ہونا چاہیے تھا۔ قرآن کریم کی تعلیم کے مطابق ہماری کائنات ایک ارتقا پذیر متحرک کائنات ہے۔ اور چونکہ حرکت اس کا اساسی جزء ہے اس لئے کائنات کے ہر نظام پر اس کو ملوث رکھنا چاہیے۔

”فریب نظر ہی سکون و ثبات تر پھتا ہے ہر ذرہ کائنات“

ملا جلا الدین دوانی اور صوفی شاعر عراقی نے وقت کا ایک اضافی تصور لیا ہے۔ مختلف حیثیتوں کے لئے جو خالص مادیت سے لے کر خالص روحانیت تک مختلف مدارج رکھتی ہیں، زمان کی نوعیت مختلف ہے۔ مادی اشیاء کے لئے وقت آسمانوں کی گردش سے پیدا ہوتا ہے اور اس کو ماضی، حال، مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس وقت کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ جب تک ایک دن

ختم نہیں ہو جاتا دوسرا دن شروع نہیں ہوتا۔ غیر مادی ہستیوں کے لئے یہی ترتیب اور تسلسل موجود ہے۔ لیکن وقت کا بہاؤ ایسا ہے کہ جو مدت مادی ہستی کے لئے ایک سال کی ہے وہ غیر مادی ہستی کے لئے ایک دن سے زیادہ نہیں غیر مادی ہستیوں کے پچھلے طبقوں کو درجہ بدرجہ طے کر کے آخر میں ہم ربانی یا الہی وقت پر پہنچتے ہیں، جو گزرنے یا بہاؤ کی خاصیت سے بالکل متبرک ہے اور اس لئے اس میں نہ تقسیم ہے نہ ترتیب اور نہ تغیر۔ یہ دوام سے بھی بالاتر ہے اور اس کا نہ آغاز ہے نہ انجام یہی وہ وقت ہے جس کو قرآن کریم نے ”ام الکتاب“ کا لقب دیا ہے اور جس میں ساری تاریخ عالم علت و معلول کے سلسلہ سے آزاد ہو کر ایک مافوق الذوام ”اب“ میں سما جاتی ہے۔

ل
عراقی نے اسی قسم کی طبقہ بندی مکان یا فضا کے لئے بھی کی ہے اس کا خیا ہے کہ فضا کے تین طبقے ہیں۔ (۱) پہلا طبقہ مادی اشیا کی فضا کا ہے جس کے پھر تین درجے ہیں۔ پہلے درجے میں وزن دار اشیا کی فضا ہے، دوسرے درجے میں ہوا اور اسی نوعیت کی ہلکی چیزوں کی فضا ہے۔ اور تیسرے درجے میں نور یا روشنی کی فضا ہے۔ یہ تینوں فضائیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب واقع ہیں کہ ان میں سوائے ذہنی تحلیل اور روحانی واردات کے اور کسی ذریعے سے امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ اس پہلے طبقے کی فضا میں ہم دو نقطوں کے درمیان ایک فاصلہ کی تعریف کر سکتے ہیں۔ (۲) دوسرا طبقہ غیر مادی ہستیوں یعنی ملائکہ وغیرہ کی فضا کا ہے۔ اس فضا میں بھی فاصلہ کا ایک مفہوم موجود ہے کیونکہ اگرچہ غیر مادی ہستیاں پتھر کی دیواروں میں سے گزر سکتی ہیں تاہم وہ حرکت سے بالکل بے نیاز نہیں ہیں۔ اور حرکت کے ساتھ فاصلہ کا مفہوم لازماً پایا جاتا ہے۔ فضا سے آزادی اور بے نیازی کا بلند ترین درجہ انسانی روح کو عطا ہوا ہے۔ (۳) تیسرا طبقہ

ربانی یا الہی فضا کا ہے، جس تک ہم فضا کے تمام لامحدود اقسام سے گزر کر پہنچتے ہیں۔ یہ فضا ابعاد اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور اسی پر تمام لاتناہیاں آکر مرکز ہو جاتی ہیں۔ اس طرح عراقی نے مکان کے جدید تصور تک یعنی اس تصور تک پہنچنے کی ناتمام کوشش کی ہے کہ فضا ایک لامحدود سلسلہ ہے، اور حرکیاتی خواص رکھتی ہے۔

زمان و مکان کو متعلق جدید فلسفہ
اور سائنس دانوں کا تصور

نام دے کارت (Descartes) کا ہے جو سترھویں صدی میں فرانس کا مشہور فلسفی اور ریاضی دان تھا۔ اور جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ جدید فلسفہ اور جدید ریاضی کا بانی ہے۔ اس نے اپنے فلسفیانہ نظام کے ضمن میں فضا کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ اس کے فلسفہ کا ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ تمام اشیاء ذہن یا مادہ دونوں میں سے کسی ایک سے تعلق رکھتی ہیں۔ خود ذہن اور مادہ میں کوئی رشتہ نہیں ہے۔ ذہن کی خاصیت خیال ہے جو نہ تو جگہ گھیرتا ہے اور نہ فضا میں کسی خاص ترتیب کا حامل ہے۔ مادہ کی خاصیت جگہ گھیرنا اور فضا میں واقع ہونا ہے۔ اس بنا پر دے کارت کا خیال تھا کہ تمام فضا میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور موجود ہونی چاہیے۔ ورنہ خالی فضا کسی کام کی نہیں رہے گی۔ اور یہ خالق عالم کے کمال کے منافی ہے کہ کسی چیز کو بنیز مقصد کے پیدا کرے۔ علماء قدیم بھی اس خیال سے متفق تھے۔ چنانچہ ایک پرانی ضرب المثل ہے کہ ”نیچر خلا سے نفرت کرتی ہے“ اس لئے اگرچہ ستاروں کی درمیانی فضا ہم کو خالی نظر آئے لیکن دراصل ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں ایک قسم کی مسلسل شے بھری ہوئی ہے جس کو اثر کہتے ہیں اور جو اپنی امتیاز

خاصیتیں رکھتی ہے۔ دے کائنات کے زمانے سے فضا محض خالی چیز ہونے کی بجائے ایک خارجی شے ہو گئی جس کا وجود حقیقی تسلیم کیا گیا۔

دے کائنات کے بعد نیوٹن نے زمان و مکان کے متعلق تفصیلی تصور پیش کیا۔ نیوٹن کے تصور کی بنیادیں ایک عالم گیر اثر پر رکھی گئی تھیں کیونکہ اس کی میکانیٹکس کا دار و مدار ایسے مقاموں پر ہے جو مطلق طور پر ساکن اور ثابت ہوں۔ اگر اثر موجود نہ ہو تو فضا میں ہم کو کوئی ثابت نقطہ کہیں حاصل نہیں ہو سکتے۔ زمین اور سیارے سورج کے گرد حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتاریں ۳ سے لے کر ۳۰ میل فی ثانیہ تک بدلتی ہیں۔ خود سورج 'ستارے اور سیارے' بھی ہزاروں میل کی رفتاروں سے متحرک ہیں۔ غرض کہ ساری فضا میں کوئی جسم ایسا ہم کو معلوم نہیں ہے جو ثابت ہو۔ اس لئے فضا میں کسی نقطے کا معین کرنا ہمارے لئے ناممکن ہے۔ لیکن نیوٹن کے اصول حرکت کے لئے کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناگزیر تھا جو مطلق طور پر ساکن ہو اور جس کے ذریعے سے اشیاء کے مقاموں اور رفتاروں کا تعین کیا جاسکے۔ چونکہ زمین یا آسمان میں کوئی ایسا بالکل ساکن جسم معلوم نہیں ہے اس لئے نیوٹن نے اثیر اور مطلق فضا کا تصور پیش کیا۔ چنانچہ وہ خود اس کو یوں بیان کرتا ہے :-

”مطلق فضا (مکان) کسی خارجی شے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی نفسہ محض اپنی حقیقت کی بناء پر غیر متغیر اور غیر متحرک ہے۔“ — ”اضافی مکان مطلق مکان کا ایک حرکت پذیر حصہ ہے ہمارے حواس اس کو دوسری اشیاء کے لحاظ سے اس کے مقام کے مدیعوں سے محسوس کرتے ہیں۔“

زمان یا وقت کی ماہیت کے بارے میں بھی نیوٹن کے ایسے ہی خیالات ہیں۔ ”مطلق“ حقیقی اور ریاضیاتی وقت کسی خارجی شے کے لحاظ سے نہیں بلکہ

فی نفسہ اور بذات خود یکساں طور پر بہتا ہے۔ اضافی ظاہری اور معمولی وقت حقیقی اور مطلق وقت کا ایک خارجی ناپ ہے جسے ہم روزمرہ کے کاروبار میں استعمال کرتے ہیں اور جو گھنٹے، دن، مہینے اور سال سے تعبیر ہوتا ہے۔ ”آگے چل کر نیوٹن کہتا ہے۔“ تمام حرکتوں کو تیز یا سست کیا جاسکتا ہے لیکن مطلق وقت کے بہاؤ میں کوئی تبدیلی پیدا کرنی قطعی ناممکن ہے۔ تمام اشیاء کے وجود میں ایک ہی امتداد اور ایک ہی استواری ہے خواہ حرکت آہستہ ہو، تیز ہو یا بالکل نہ ہو۔“

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ نیوٹن کے خیال میں مکان اور زمان دونوں مطلق خارجی وجود رکھتے ہیں، اور کسی مشاہد یا متحرک شے پر منحصر نہیں ہیں۔ وقت کے اس تصور پر جس کو نیوٹن نے پیش کیا ہے اقبال نے کئی اعتراض کئے ہیں۔ چنانچہ خطبات کے صفحہ (۱۰۲) پر وہ لکھتے ہیں: ”اگر وقت کوئی ایسی چیز ہے جو خود بخود اور بلاکہ خارجی شے کے حوالے کے مسلسل طور پر بہتا ہے تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ کسی شے کے اس بہاؤ میں داخل ہونے سے کوئی تغیر پیدا ہو سکتا ہے اور وہ اس شے سے مختلف ہو سکتی ہے جس نے اس بہاؤ میں حصہ نہ لیا ہو۔ اور اگر ہم وقت کو ایک ندی کے بہاؤ کے طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو پھر ہم اس کی ابتداء، انتہا اور حدود کو نہیں سمجھ سکتے۔ نیز یہ کہ اگر وقت کی ماہیت سوائے اس کے کچھ نہ ہو کہ اس کو الفاظ بہاؤ، حرکت یا گزر ان سے کمال طور پر معین کیا جاسکے تو اس پہلے وقت کو شمار کرنے کے لئے ہمیں ایک اور وقت کی ضرورت ہوگی اور اس دوسرے وقت کو شمار کرنے کے لئے ایک تیسرے وقت کی۔ اور اس طرح یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوگا ان وجوہ کی بنا پر اقبال کا خیال ہے کہ وقت کے اس نیوٹنی تحلیل میں کمی خامیاں ہیں اس کے ساتھ انہیں اعتراف ہے کہ وقت کو یونانیوں کی طرح ایک غیر حقیقی شے بھی نہیں قرار دے سکتے اور نہ ہی اس سے انکار کر سکتے ہیں کہ اگرچہ ہمارے

پاس وقت کے احساس کے لئے کوئی علمہ جس نہیں ہے تاہم وہ ایک قسم کا بہاؤ ہے اور کچھ ایسی خارجی یا ماسالی نوعیت رکھتا ہے جس کی کوانٹم نظریہ سے تصدیق ہوتی ہے۔ زمان و مکان کا جو تصور نیٹشے نے پیش کیا ہے اس پر بھی اقبال نے تنقیدی نظر ڈالی ہے نیٹشے نے دائمی تکرار اور لافناہیت کے متعلق اپنے عقیدہ کی بنیاد بقائے توانائی کے اصول پر رکھی تھی جو ۱۹ ویں صدی میں رائج ہوا تھا۔ اس عقیدہ کی تشریح کے ضمن میں نیٹشے نے زمان و مکان کے متعلق بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مکان یا فضا کے متعلق نیٹشے کو کائنات اور دوسرے فلسفیوں سے اتفاق ہے کہ مکان محض داخلی یا موضوعی شکل ہے اور یہ کہنا مہمل ہے کہ پہلے سے کوئی خلا موجود ہے جس میں دنیا واقع ہے۔ لیکن زمان یا وقت کے متعلق نیٹشے کا تصور کائنات اور شوپنہائر کے تصور سے مختلف ہے۔ اس کے خیال میں زمان داخلی یا موضوعی شے نہیں وہ وقت کو ایک حقیقی اور لامتناہی عمل تصور کرتا ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے۔ چونکہ توانائی کا نقصان نہیں ہو سکتا بلکہ توانائی کی مقدار مستقل اور محدود ہے اس لئے توانائی کے مرکوزوں کی تعداد بھی محدود ہے اور ان کے باہمی عمل اور رد عمل بخوبی محبوب کئے جاسکتے ہیں۔ اس توانائی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ نہ کوئی اولین تغیر ہے نہ آخری۔ (جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے) توانائی کے سوا مادہ کو بھی شامل کرنا چاہیے) اب چونکہ کائنات کی حقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ توانائی مختلف حالتیں اختیار کرتی ہے یعنی کائنات محض توانائی کے تغیروں کا نام ہے اس لئے نیٹشے کا خیال ہے کہ یہ دنیا ازل سے قائم ہے اور ابد تک رہے گی۔ وقت کے اس طرح لامتناہی ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ توانائی کے مرکوزوں کی تمام ممکنہ ترتیبیں اور اجتماع ختم ہو چکے ہیں۔ ہر واقعہ اپنے آپ کو ایک دوری ترتیب میں بار بار دہراتا ہے جو آج ہو رہا ہے وہ اس سے پہلے بے شمار مرتبہ ہو چکا ہے اور

مستقبل میں بھی بے شمار مرتبہ ہوگا۔ کائنات میں واقعات کی ترتیب بھی بالکل معین ہے کیونکہ لاتنا ہی زمانہ گزرنے کی وجہ سے توانائی کے مرکوزوں کا طریقہ عمل معین ہو چکا ہے۔ اقبال نیٹشے کے اس تصور کو ایک بہت سخت قسم کی میکانیت قرار دیتے ہیں جس کی بنیادیں بجائے کسی معلوم شدنی واقعہ کے محض ایک قیاسی مفروضہ پر مبنی بقائے توانائی کے مفروضہ پر رکھی گئی ہیں۔ ان کے خیال میں واقعات کا لاتعداد مرتبہ اعادہ بقائے دوام کو ناقابل برداشت بنا دیتا ہے۔ چنانچہ وہ حق تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں۔

یا جہانے تازہ یا استخوانے تازہ

مئی کنی تا چند باما آنچہ کردی بیش ازیں۔ یا چناں کن یا چیں۔ اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ نیٹشے کا یہ تصور تقدیر اور قسمت کے قدیم تصور سے بھی زیادہ متوطی ادنیاس انگریز ہے۔ ہم محض اسی شے کے لئے جدوجہد کر سکتے ہیں جو بالکل نئی اور نوکھی ہو اور چونکہ نیٹشے کے قول کے مطابق کائنات میں کوئی نئی واردات نہیں ہو سکتی یہ تصور انسان کے عقل اور جدوجہد کے رجحان اور غربت کو معدوم کر دیتا ہے۔

آئن شٹائن کے نظریہ اضافیت میں	نیٹشے کے بعد ہم آئن شٹائن کے
زمان و مکان کا تصور	نظریہ سے بحث کرتے ہیں جس نے
	زمان و مکان کے تصور میں سرائی

نقطہ نظر سے انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اور انیسویں صدی کے جبر و لزوم اور مادیت کے اصولوں پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اقبال آئن شٹائن کے بڑے ملاح اور معترف تھے۔ چنانچہ پیام مشرق میں ایک پوری نظم پروفیسر موصوف کی شان میں لکھی ہے اس نظم میں اضافیت کے بنیادی اصول کی طرف بھی اشارہ ہے۔

اس لئے اس کے چند شعر یہاں درج کرنا مناسب نہ ہوگا۔

جلوہ می خواست مانند کلیم ناصبور تا ضمیر مستغیر او کشود اسرار نور
بے تغیر طلسم چوں چند و بیش و کم برتر از پست بلند و زیر و زور و زور
در ہاوش ناز و شید سوز ساز و ریت و اہرن از سوز او و ساز او جبریل و جبر

اب ہم آئن شٹائن کے پیش کردہ تصور زمان و مکان کی مختصر تشریح کریں گے۔ آئن شٹائن نے بتایا ہے کہ نظری اور تجربی دونوں قسم کے وجوہ کی بنا پر مطلق مکان اور مطلق زمان کا تصور ناقابل قبول ہے۔ مثلاً پہلے اس جملہ کو لیجئے کہ فلان فلاں دو واقعات ایک ہی وقت میں رونما ہوئے۔ اگر یہ واقعات ایک ہی جگہ پر ہوں اور ایک ہی نظام میں ہوں یعنی اگر مشاہد ساکن ہوں یا یکساں سیدھی رفتار سے حرکت کر رہے ہوں تو ”ہم وقتی“ کا ایک معین تصور لیا جاسکتا ہے اور اس کی واضح اور غیر مبہم تعریف کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ تعریف اس وقت کام نہیں دے سکتی جب کہ نظام مختلف ہوں اور واقعات مختلف مقاموں پر رونما ہوں۔ آئن شٹائن نے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ واقعات کا ہم وقت ہونا ایک اضافی چیز ہے۔ ایک مشاہد زید کے لئے جو واقعات ہم وقت ہوں ضروری نہیں کہ دوسرے مشاہد بکر کے لئے بھی وہ ہم وقت ہوں۔ بلکہ یکے بعد دیگرے ہو سکتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وقت کے بہاؤ کی شرح کا بھی ان دونوں کے لئے یکساں ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر دو واقعات کے درمیان زید کی گھڑی ایک گھنٹہ کا وقفہ ظاہر کرے تو یہ ممکن ہے کہ انہی دو واقعات کے درمیان بکر کی گھڑی میں ایک گھنٹہ سے زیادہ وقفہ معلوم ہو۔ اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وقت کوئی مطلق چیز نہیں بلکہ اضافی ہے۔ ہر مشاہد کا ایک خاص ذاتی وقت ہوتا ہے اور اگر دو مشاہد بلحاظ ایک دوسرے کے اضافی حرکت کر رہے ہوں تو ان کے وقت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔

یہی طرح مکان یا فضا بھی مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے کیونکہ دو متحرک اشیاء کے درمیانی فاصلہ کے کوئی معنی نہیں جب تک یہ نہ بتایا جائے کہ کس خاص وقت کے لئے یہ فاصلہ ناپا جا رہا ہے۔ اور کونسا مشاہد اس فاصلہ کو ناپ رہا ہے۔ اب چونکہ وقت خود اضافی ہے اس لئے فاصلہ جو وقت پر منحصر ہے لازماً اضافی ہوگا۔ تجربوں کے ذریعے بھی سائنس دانوں نے اس امر کی تصدیق کی ہے کہ متحرک جسموں کا درمیانی فاصلہ دو مختلف مشاہدین کے لئے مختلف ہوتا ہے۔

غرض نظریۂ اضافیت کی رو سے مکان اور زمان مطلق اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں بلکہ اضافی اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ کائنات میں دو مختلف چیزیں زمان اور مکان نہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز ”زمان۔ مکان“ پائی جاتی ہے جس میں مکان اور زمان گھل مل جاتے ہیں اور ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ۱۹ ویں صدی تک دنیا کا جو سہولیات تصور رائج تھا اسکی بجائے اب چار ابعاد مان لئے گئے ہیں کیونکہ کائنات محض مقاموں اور نقطوں کا مجموعہ نہیں بلکہ واقعات پر مشتمل ہے۔ کسی واقعہ کو معین کرنے کے لئے صرف اسکا جائے وقوع کا بیان کرنا کافی نہیں بلکہ یہ بھی بتانا لازمی ہے کہ واقعہ کس وقت ظہور میں آیا۔ اس طرح واقعہ کی تعین کے لئے چار اعداد یعنی طول، عرض، عمق اور وقت کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ہماری دنیا جو واقعات کی دنیا ہے چار ابعاد کی ہے۔

آئین مشاطن کے نظریہ اضافیت میں زمان اور مکان مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ اس اضافیت کی بنا پر عمل ریاضی کے ذریعے سے یعنی محض منطقی استدلال سے چند اہم نتیجے اخذ کئے جاتے ہیں جن کی صداقت میں شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ (الف) اضافیت کے نظریہ میں روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔

یہ رفتار تین لاکھ کیلو میٹر فی ثانیہ یعنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ بظاہر یہ رفتار ہم کو بہت زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی ایک شعاع زمین کے ایک مقام سے کسی دوسرے مقام تک پلک جھپکنے میں پہنچ جاتی ہے لیکن پھر بھی یہ رفتار ایک محدود رفتار ہے۔ اور تجربہ خانے میں بعض ایسے مادی ذرے حاصل ہوتے ہیں جن کی رفتار روشنی کی رفتار کے لگ بھگ ہوتی ہے۔ نیوٹن کے نظریہ میں جو مساواتیں حاصل ہوتی ہیں ان میں یہ رفتار شامل نہیں ہوتی۔ لیکن آئن سٹائن کی مساواتوں میں یہ ہمیشہ پائی جاتی ہے۔ دنیا کے معمولی نظام ہر میں رفتاریں بہت سست ہوتی ہیں چنانچہ تیز سے تیز ہوائی جہاز کی رفتار ایک گھنٹہ میں (۵۰۰) میل یعنی ایک ثانیہ میں چند گز سے زیادہ نہیں ہوتی۔ یہ رفتار روشنی کی رفتار کے مقابلہ میں بہت ہی حقیر ہے۔ ایسے معمولی واقعات کے لئے نیوٹن اور آئن سٹائن کی مساواتوں میں اس قدر خفیف اور ناقابلِ لحاظ فرق ہے کہ وہ موجودہ آلوں کی مدد سے نہیں ناپا جاسکتا۔ ان واقعات کے لئے نیوٹن کی مساواتیں استعمال کرنا کافی ہے۔ البتہ تیز رفتار والے واقعات کے لئے نیوٹن کا نظریہ قطعی غلط ہے۔ ان واقعات کی توجیہ کے لئے آئن سٹائن کا نظریہ استعمال کرنا نہایت ضروری ہے۔ اس نظریہ میں آئن سٹائن نے ثابت کیا ہے کہ کوئی مادی شے روشنی سے زیادہ تیز سفر نہیں کر سکتی۔ اور اس لئے روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ نتیجہ جو باضابطہ ریاضی کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، فلسفیانہ نقطہ نظر سے بھی تشفی بخش ہے۔ کیونکہ بغرض محال اگر کوئی مادی شے روشنی سے زیادہ تیز سفر کر سکتی تو ایک ایسے مشاہد کے لئے جو اس نظام میں واقع ہو علت و معلول کا تمام سلسلہ درہم برہم ہو جاتا۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ایک مشاہد زید روشنی سے زیادہ تیز رفتار کے ساتھ سفر کر رہا ہے۔ جب وہ ایک مکان کے

مقابل سے گزرتا ہے تو بکر ایک کھٹک دبا کر چراغ روشن کرتا ہے۔ زید کو چراغ کی روشنی پہلے نظر آئے گی، اور کھٹک دبانے کے بعد میں دکھائی دے گا۔ اس لئے زید کی نظر میں کھٹک دبانے کا نتیجہ روشنی ہونا نہیں بلکہ روشنی ہونے کا نتیجہ کھٹک دبانے کا ہوگا۔ زید کے لئے تمام واقعات اسی الٹی ترتیب میں رونما ہوں گے۔

لیکن علت و معلول کی اس برہمی کا اسناد آئن نشان نے پہلے ہی کر دیا ہے، کیونکہ نظریہ اضافیت کا یہ بنیادی مسئلہ ہے کہ زید یا کسی مادی جسم کی رفتار روشنی کی رفتار کے مساوی بھی نہیں ہو سکتی۔ اس سے زیادہ تیز ہونا تو بدرجہ اولیٰ ناممکن ہے۔

(ب) اضافیت کے نظریہ کا دوسرا اہم نتیجہ یہ ہے کہ متحرک جسموں کا طول حرکت کی سمت میں کم نظر آتا ہے مثلاً فرض کیجئے کہ زید مشرق کی طرف کسی یکساں سیدھی رفتار سے تیز حرکت کر رہا ہے۔ اور بکر ساکن ہے۔ زید کے ہاتھ میں ایک لکڑی ہے جس کا طول ایک گز ہے اور جو مشرقاً و غرباً واقع ہے۔

بکر تجربہ کر کے معلوم کرتا ہے کہ زید کی لکڑی کا طول ڈھائی فٹ ہے لیکن زید خود ناپتا ہے تو اس کو اپنی لکڑی کا طول پورا ایک گز حاصل ہوتا ہے۔ نظریہ اضافیت

میں اس امر کی تشریح کی جاتی ہے کہ زید اور بکر دونوں اپنی اپنی جگہ پر صبیح ہیں اور ان کے مشاہدوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ لکڑی کے طول کو اپنے اپنے

نظام میں یعنی مکان۔ زمان میں ناپتے ہیں۔ اگر ہم ان کے نتیجوں کا مقابلہ کرنے کے لئے لورینٹز کے ضابطوں کو استعمال کریں تو دیکھیں گے کہ دونوں

کے نتیجے ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ لکڑی کا ”اصلی“ طول کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ہر طول کسی ناپنے والے یا مشاہد کے لحاظ سے ہوگا۔ کوئی طول مطلق نہیں

سب اضافی ہیں۔ یاد رہے کہ زید کی لکڑی کے طول میں کمی صرف بکر کو معلوم ہوگی خود زید کو اس کا ذرا بھی احساس نہیں ہوگا۔ کیونکہ اپنی نظر میں وہ ساکن ہے اور

اس کی دنیا وہی معمولی دنیا ہے۔ البتہ زید دیکھے گا کہ بکر مغرب کی طرف تیز رفتار سے جا رہا ہے۔ اور بکر کے ساتھ جتنی چیزیں ہیں وہ سب حرکت کی سمت میں سکڑی ہوئی ہیں۔ غرض کہ طول میں کمی کا یہ احساس باہمی ہے۔

(ج) مکان کی طرح زمان بھی اضافی ہے اور مختلف مشاہدین کے نزدیک وقت کا بہاؤ مختلف ہوتا ہے اس کی تشریح کے لئے بھی وہی ادھر کی مثال لیجئے جس میں زید اور بکر ایک دوسرے کے لحاظ سے حرکت کر رہے ہیں۔ بکر دیکھتا ہے کہ زید گھبر کام میں زیادہ دیر لگتی ہے جس کام کو بکر خود پانچ منٹ میں کرتا ہے اس کے کرنے میں زید کو چھ منٹ لگتے ہیں۔ بکر کا سگار (۲۰) منٹ میں ختم ہو جاتا ہے تو زید کا سگار بکر کی نظر میں آدھا گھنٹہ جلتا رہتا ہے۔ غرض بکر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ زید کا وقت سستی سے طے ہو رہا ہے۔ وقت کی سستی کا یہ احساس بھی باہمی ہے کیونکہ زید اور بکر میں سے ہر ایک خود کو ساکن اور دوسرے کو متحرک سمجھتا ہے۔

(د) اسی طرح نظریہ اضافیت کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر متحرک شے کی کمیت میں اضافہ ہونا لازمی ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ زید اور بکر ایک مقام پر ساکن ہیں اور دونوں کے ہاتھ میں ایک ایک پونڈ کا گولہ رکھا ہوا ہے۔ پھر کسی طرح ان دونوں میں تیز اضافی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ بکر سمجھتا ہے کہ زید تیز رفتار کے ساتھ حرکت کر رہا ہے۔ تجربہ کرنے پر بکر کو معلوم ہوتا ہے کہ زید کے گولہ کی کمیت ایک پونڈ سے زیادہ ہے اسی طرح زید کے نظام کی تمام چیزوں کی کمیت میں اور خود زید کی کمیت میں بھی بکر کو اضافہ محسوس ہوتا ہے۔ حالانکہ خود زید مکان چیزوں کی کمیت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا ہے چاہے وہ کوئی تجربے کیوں نہ کرے۔ البتہ زید کی نظروں میں بکر تیز رفتار سے حرکت کر رہا ہے۔ اور اسی لئے

بکر کے ہاتھ کے گولہ اور بکر کے نظام کی تمام دوسری چیزوں کی کمیت میں اضافہ معلوم ہوتا ہے۔

مختلف مشاہدین کے لئے جو ایک دوسرے کی لحاظ سے اضافی حرکت کر رہے ہوں اشیاء کے طول میں کمی و کثرت میں کمی اور کمیت میں اضافہ کو اقبال نے خطبات (صفحہ ۱) میں حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے: "جس جسم کا مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ متغیر ہے اور مشاہدہ کرنے والے شخص کے لحاظ سے اضافی ہے۔ مشاہد کے مقام اور اس کی رفتار کے ساتھ جسم کی کمیت، شکل اور جسامت بدلتی رہتی ہیں حرکت اور سکون بھی مشاہد کے لحاظ سے اضافی ہیں۔" زمان و مکان کی اس اضافی خاصیت کو اقبال نے جادید نامہ (صفحہ ۱۹-۲۱) میں "زروان" فرشتہ کے تذکرہ کے ضمن میں بڑی خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ فرشتہ اقبال کو افلاک کی سیر کے لئے لیجاتا ہے۔ اس سیر سے قبل مولانا روم اقبال کو معراج کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"از شعور است این کہ گوئی نزد و دور
چہیت معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
دار ہا جذب شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جان ما انباز نیست
مشت خاک کے مانع پرواز نیست"

پھر روحی اقبال سے کہتے ہیں کہ زمان و مکان زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت کا نام ہے۔ اور اس آسانی سفر کے لئے انسان کو جسم خاکی سے منزہ ہونا چاہیئے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسان زمان و مکان پر سوار ہو یعنی زمانی اور مکانی حدود پر غالب آئے۔

"برزمان و بر مکان اسوار شو
فادغ از بیچاک ایں زنا شو
چشم بکشا بر زمان و بر مکان
ایں دو یک حال است از احوال"

اس کے بعد زروان بھی زمان و مکان کا فرشتہ اقبال کے سامنے آتا ہے۔ اقبال نے اس فرشتہ کی دو مختلف صورتیں بتلائی ہیں جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ زمان و مکان کی اضافی خاصیت کا اظہار کیا جائے۔

” زان بحاب افرشتہ آمد فرود باد و طلعت این چو آتش آں چودود
آں چو شب تار یکہ این روشن شہاب چشم این بیدار و چشم آن بخواب
بال اور ارنگہائے سرخ وزرد سبز و سیمین و کبود و لا جور و
چوں خیال اندر مزاج اورے از زمین تا کہکشاں اور ادرے
ہر زمان اورا ہوائے دیگرے پر کشادن در فضاے دیگرے “

(اھ) نیوٹن نے مکان اور زمان کے ساتھ قوت کو بھی مطلق فرض کیا تھا لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ مکان اور زمان اور کمیت اضافی مفہوم ہیں مختلف مشاہد اپنے نظام میں ان کی مختلف قسمیں حاصل کرتے ہیں۔ قوت بھی فاصلہ اور کمیت پر منحصر ہوتی ہے۔ اس لئے اپنے نظریہ اضافیت کو توسیع دے کر آئن سٹائن نے بتلایا کہ فاصلہ اور وقت کی طرح قوت بھی اضافی ہوتی ہے۔ قوت کے اضافی ہونے کو سمجھنے کے لئے چند مثالوں پر غور کیجئے۔

فرض کیجئے کہ ایک ہموار چمکنا تختہ زمین پر پڑا ہوا ہے اور اس پر ایک کتاب رکھی ہوئی ہے۔ اگر تختے کے ایک کنارے کو پکڑ کر اس کنارے کو اٹھایا جائے تو کتاب پھسل کر مقابل کے کنارے کی طرف حرکت کرے گی اور اس حرکت کی وجہ زمین کی کشش یا تجاذب کو قرار دینا پڑے گا۔ گویا ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر کوئی چیز بغیر ڈھکیلے جانے یا رسی سے کھینچے جانے کے حرکت کرے تو اس کی حرکت کا باعث تجاذب کی قوت ہے۔ اب فرض کیجئے کہ آپ ایک بندریل گاڑی میں سفر کر رہے ہیں جو ایک سیدھی سڑک پر یکساں رفتار کے ساتھ چل رہی ہے۔

ڈبے کے تمام دریچے بند ہیں اور باہر کی فضا آپ کی نظروں سے پوشیدہ ہے اگر گاڑی بغیر دھکے کھائے سیدھی چلتی رہے اور رفتار میں کوئی تبدیلی نہ ہو اور نہ پھیلنے کی آواز کان میں آئے تو آپ کو اس گاڑی کی حرکت یا سکون کا کوئی احساس نہیں ہو سکتا یعنی آپ نہیں کہہ سکتے کہ گاڑی چل رہی ہے یا ساکن ہے۔ اب چلتے چلتے گاڑی کی رفتار یکایک بدلتی ہے یعنی تیز یا سست ہوتی ہے اور آپ ایک دم سامنے یا پیچھے کی طرف جھک جاتے ہیں۔ اگر گاڑی کے فرش پر ایک گولہ آزاد رکھا ہوا ہو تو وہ بھی حرکت کرنے لگتا ہے۔ آپ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ آپ کے جھٹکا یا گولے کے حرکت کرنے کا سبب کیا ہے۔ گاڑی کی رفتار کے بدلنے کا احساس آپ کو نہیں ہو سکتا کیونکہ آپ بند گاڑی میں ہیں اور کوئی ایسا تجربہ نہیں کر سکتے جس سے گاڑی کے مقام کی تبدیلی معلوم ہو۔ رفتار اور اس کی تبدیلی معلوم کرنے کیلئے مقام کی تبدیلی معلوم کرنا لازمی ہے۔ آپ کا مشاہدہ صرف اس قدر ہے کہ آپ جھک گئے ہیں اور جتنی چیزیں فرش پر آزاد رکھی ہوئی تھیں وہ حرکت کر رہی ہیں۔ یہ آخر فریق بھی ہوتا جب کوئی طاقتور ہستی گاڑی کو ایک طرف اٹھاتی جس کی وجہ سے گاڑی زمین کی سطح کے ساتھ ایک زاویہ بناتی جنوں مائل ہو جاتی لیکن آپ گاڑی کے اس اٹھانے جانے کو بھی نہیں دیکھ سکتے۔ آپ صرف یہ دیکھ رہے ہیں کہ تمام اشیاء مقابل کے کنارے کی طرف حرکت کر رہی ہیں اس لئے آپ یہ نتیجہ نکالیں گے کہ مقابل کے کنارے کی طرف کوئی کشش یا تجاذب کی قوت پیدا ہو گئی ہے، جیسا کہ آپ نے ستخہ اور کتاب کی مثال میں دیکھا تھا۔ ریل گاڑی کے باہر کھڑا ہوا مشاہد کہے گا کہ کوئی قوت عمل نہیں کر رہی ہے بلکہ صرف گاڑی کی رفتار بدل رہی ہے۔ آپ دونوں میں سے کسی ایک کو صحیح اور دوسرے کو غلط نہیں کہہ سکتے۔ دونوں اپنی حد تک حق بجانب ہیں جو چیز آپ کی نظروں میں تجاذبی قوت ہے وہ بیرونی مشاہد کے نزدیک رفتار کی

تبدیلی ہے اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ قوت مشاہد سے آزاد کوئی مطلق نہیں ہے۔
 قوت کی اضافیت کو ایک اور طرح سے بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ کوئی موٹر
 یا ریل گاڑی سیدھے راستہ پر چلتے چلتے مڑتی ہے تو مسافر ایک طرف گرنے لگتے
 ہیں۔ اس طرح گویا ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر یہ گاڑی مسلسل ایک گول راستہ
 میں چلتی رہے تو اس گول راستہ کے مرکز کی طرف ایک مستقل قوت پیدا ہو جائیگی
 جو نہ صرف مسافروں کو محسوس ہوگی بلکہ ہر اس طبیعی تجربہ میں بھی ظاہر ہوگی جو گاڑی میں
 کیا جائے۔ اسی طرح اگر ہم ایک دوری سے پتھر باندھ کر گھمائیں تو ہمارے ہاتھ
 پر ایک دباؤ محسوس ہوگا۔ یہ دباؤ اسی قوت کی ایک قوت ہے جو موٹر یا ریل گاڑی کے
 مڑنے وقت محسوس ہوتی ہے۔

فرض کیجئے کہ ایک میدان میں شیر کا ایک بند پنجر رکھا ہے اور اس کے
 چاروں طرف تاشائیوں کی ایک بڑی تعداد جمع ہے۔ دفعۃً پنجر کھل جاتا ہے۔ پتھر تاشائی
 فوراً ہر طرف بھاگنے لگتے ہیں۔ اور میں قدر ہو سکے پنجرے سے دور ہونے کی کوشش
 کرتے ہیں۔ اب فرض کیجئے کہ ایک مشاہد دور بیٹھے ہوئے اس واقعہ کو دیکھ رہا ہے
 اس کو شیر کا پنجر یا شیر دکھائی نہیں دیتا۔ وہ صرف یہ دیکھ سکتا ہے کہ بہت سے لوگ
 ایک میدان میں جمع تھے اور پھر یکایک اس طرح حرکت کرنے لگتے ہیں کہ ایک خاص
 مقام سے جہاں تک ہو سکے دور ہو جائیں۔ اس لئے مشاہد یہ نتیجہ اخذ کرے گا
 کہ اس خاص مقام پر ایک قوت پیدا ہو گئی ہے جو تمام لوگوں کو اپنے سے دور
 بٹاتی ہے۔

ان مختلف مثالوں پر غور کرنے کے بعد قوت کے اضافی ہونے کا تصور
 سمجھ میں آ جاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر آئن شٹائن نے بتایا کہ نہ صرف قوت غیر
 اور اضافی ہے بلکہ سرے سے قوت کے وجود کا تصور ہی بے کار ہے اور حقیقت

تک ہماری رسائی میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ قوت کوئی خارجی شے نہیں ہے جو مکانِ زمان سے ملکہ ہے بلکہ اسی مکانِ زمان کی ایک حالت ہے جو ہم کو قوت کے طور پر محسوس ہوتی ہے۔ جتنے تجربے اور مشاہدے ہیں ان کی توجیہ مکانِ زمان کی حالتوں کے لحاظ سے کی جاسکتی ہے قوت کا مفہوم داخل کرنے سے محض پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک دریا کا پانی پہاڑ سے نکل کر وادی میں بہتے ہوئے سمندر میں گرتا ہے۔ تو کیا ہم کہتے ہیں کہ دریا کو سمندر سے عشق ہے اور اس عشق کی قوت پانی کو مجبور کرتی ہے کہ وہ سمندر میں جا گرے؟ ہم یہی کہیں گے کہ یہاں عشق کی قوت کا مفہوم داخل کرنا غیر ضروری ہے۔ دریا اس لئے نہیں بہتا کہ سمندر اس کو کھینچتا ہے بلکہ اس لئے بہتا ہے کہ اس مقام پر زمین کی نوعیت ہی اس طرح کی ہے اور یہ اس کے لئے آسان ترین راستہ ہے۔ اسی طرح کسی جسم کی حرکت کے متعلق یہ کہنا کہ حرکت ایک قوت کی وجہ سے ہوتی ہے، غیر ضروری پیچیدگی پیدا کرتا ہے۔ بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ جسم جہاں واقع ہے اس کے ارد گرد مکانِ زمان کی حالت ہی کچھ ایسی ہے کہ جسم کا آسان ترین راستہ وہی ہے جو نظر آتا ہے۔ کسی پہاڑ کی چوٹی پر جانا ہو تو ہم یہ نہیں کرتے کہ دامن سے پہاڑ کی چوٹی تک ایک سیدھے خط میں چڑھتے چلے جائیں۔ ظاہر ہے کہ اس سیدھے خط میں پہاڑ کا ڈھال بہت زیادہ ہے اس لئے سیدھا چڑھنا محال نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اس واسطے ہم پہاڑ پر ایسے چکر کاٹنا شروع کرتے ہیں کہ مناسب ڈھال سے سابقہ پڑے اور اس راستہ پر چلنا آسان ترین ہو۔ کیا اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ پہاڑ کی چوٹی سے ایک قوت نکلتی ہے جو ہم کو چکر کاٹنے پر مجبور کرتی ہے۔ ہم تو پہاڑ کی سطح پر صرف اپنا آسان ترین راستہ اختیار کر رہے ہیں۔ پہاڑ سے نکلنے والی قوت کا کوئی ذکر ہی نہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے۔ عجیب

دوسری حرکتوں کا ہے۔ زمین سورج کے گرد چکر لگا رہی ہے اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ زمین اور سورج کے درمیان تجاذب کی قوت فرض کی جائے جو زمین کو گھما رہی ہے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ سورج کے اطراف ”مکان زمان“ ایک خاص حالت میں ہے۔ اور اس ”مکان زمان“ میں زمین اپنے آسان ترین راستے پر جا رہی ہے۔ قوت تجاذب کا کوئی وجود ہی نہیں۔ پس عام اضافیت کے اصولوں پر آئن سٹائن نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ہم جس کو ”قوت“ کہتے ہیں وہ صرف ”مکان = زمان“ کی ایک خاصیت ہے کوئی علیحدہ چیز نہیں۔ کائنات کی ہر شے اپنے گرد و پیش کے ”مکان = زمان“ میں آسان ترین راستہ اختیار کرتی ہے۔ تمام جسموں کی حرکتیں وغیرہ اسی اصول کی بنا پر حاصل کی جاسکتی ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر آئن سٹائن نے یہ بھی بتایا کہ مادہ کی موجودگی ”زمان مکان“ کی طبیعی خاصیتوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ تجربے، مشاہدے اور نظریے سب اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ طبیعی فضا (یعنی مکان زمان) اس قسم کی چھٹی نہیں ہے جس کو اقلیدس کی جیومیٹری میں مان لیا گیا ہے۔ بلکہ طبیعی فضا کی جیومیٹری نا اقلیدسی قسم کی ہے جس میں فیثاغورث کا مشہور مسئلہ صحیح نہیں رہتا۔ چونکہ اقلیدسی فضا کو جس کی جیومیٹری ایک مستوی سطح کی جیومیٹری کے ماثل ہے، ”چھٹی فضا“ کہتے ہیں، اس لئے اس نئی نا اقلیدسی فضا کو جس کی جیومیٹری ایک گول کرہ کی سطح کی جیومیٹری کے ماثل ہے، ”چیچ و خم والی یا مڑی ہوئی فضا“ کہتے ہیں۔ فضا کا یہ چیچ و خم اب ایک مسئلہ سائنسی حقیقت ہے۔ اقبال اس حقیقت سے سنبھلی آگاہ تھے۔ اور اپنے شعاع میں بعض جگہ انہوں نے مڑی ہوئی فضا کے اس مفہوم کو باندھا ہے۔

”کارروان تھک کر فضا کے چیچ و خم میں رہ گیا۔“

(و) نظریہ اضافیت کے انکشاف سے پہلے مکان یعنی فضا کے متعلق

خیال کیا جاتا تھا کہ اس کی کوئی انتہا نہیں ہے کیونکہ یہ تصور کرنا مشکل تھا کہ فضا کہیں جا کر ختم ہو جاتی ہے کسی فضا کے ختم ہونے کو ہم دو طرح سے سمجھ سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر کسی کمرے کے ختم ہونے کا خیال کریں تو ہمارے ذہن میں فوراً دیواروں کا تصور آتا ہے۔ یعنی ہم کہتے ہیں کہ کمرے کے چاروں طرف دیواریں ہیں۔ یا اگر کسی کھیت یا احاطہ پر غور کریں تو وہ ایک بارٹ سے گھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہم کسی بلند سطح پر چڑھ جائیں اور کچھ دور جانے کے بعد یہ سطح یکایک ختم ہو جائے اس کے بعد ایک گہرا غار ہو اور اس غار کی وادی ہماری نظروں سے پوشیدہ رہے۔ ان مختلف صورتوں میں ہم کہتے ہیں کہ کمرہ یا کھیت یا سطح کی انتہا ہے۔ اور اس انتہا پر دیوار یا غار واقع ہے۔ اب اگر فضا کی بھی انتہا فرض کی جائے تو متحمل پیدا ہوتا ہے کہ اس انتہا پر کیا کوئی دیوار یا کنارہ واقع ہے۔ اور چونکہ فضا کی انتہا پر دیوار یا کنارہ کا تصور ناممکن تھا اس لئے مان لیا گیا کہ فضا کی کوئی انتہا نہیں اگرچہ ہمارے حواس یا تجربے ایک خاص حصہ سے آگے کی کچھ خبر نہیں دیتے۔

لیکن نظریہ اضافیت کی بنا پر آئن سٹائن نے نہ صرف یہ ثابت کیا کہ کائنات بے انتہا نہیں ہے بلکہ یہ بھی بتایا کہ اس متناہی کائنات کا تصور کس طرح کیا جاسکتا ہے۔ اگر فضا کی انتہا مان لی جائے تو دیوار یا کنارہ کا سوال ہمارے ذہن میں اس لئے آتا ہے کہ ہم نے فضا کو ایک کمرہ کی طرح چھٹی (اقلیدی) سمجھ رکھا ہے۔ ایک کمرہ مثلاً گولے کو لیجئے۔ اس گولے کی سطح بے انتہا نہیں ہے۔ اس کے کسی دو نقطوں کا درمیان فاصلہ معین ہے لیکن کیا اس گولے کی سطح پر کوئی حد یا کنارہ ہے؟ اگر زمین کی سطح پر ہم چلنے لگیں تو کیا کسی مقام پر پہنچ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے آگے نہیں جاسکتے؟ ایک کمرہ کی سطح کے لئے ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ وہ انتہا رکھتی ہے لیکن اس کے کسی مقام پر کوئی حد یا کنارہ نہیں ہے۔ فضا کے متعلق بھی ہم ابھی دیکھ آئے ہیں کہ وہ چھٹی (اقلیدی)

نہیں بلکہ بیچ دار اور خمیدہ (نا اقلیدی) ہے اس لئے ایک گولہ کی طرح اس کی بھی انتہا ہو سکتی ہے، اگرچہ کوئی حد یا کنارہ نہ ہو۔ ایسی فضا کو ریاضی دان تنہا ہی لیکن غیر محدود کہتے ہیں۔ اس اصطلاح سے صرف اس حقیقت کو ظاہر کرنا مقصود ہے کہ فضا کے کسی دو نقطوں کا درمیانی فاصلہ بے انتہا بڑا نہیں بلکہ معین ہے اگرچہ اس فضا میں ہم جب تک چاہیں چل سکتے ہیں کوئی حد یا کنارہ ایسا نہیں ہے جہاں پہنچ کر ہمارا سفر ختم ہو جائے۔ علم جغرافیہ میں زمین کے گول ہونے کا ثبوت دیتے وقت بتایا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مقام سے روانہ ہو اور سیدھے ایک ہی سمت میں چلتا رہے تو آخر وہ اسی مقام پر پہنچ جائے گا جہاں سے روانہ ہوا تھا اور اگر اسی طرح چلتا رہے تو جتنی دیر تک چاہے چل سکتا ہے۔ کائنات کے تنہا ہی لیکن غیر محدود ہونے کو بھی اسی طرح تصور کیا جاسکتا ہے۔ اقبال نظریۂ اضافیت کے اس نتیجے سے بھی واقف تھے کہ کائنات غیر محدود لیکن تنہا ہی ہے چنانچہ خطبات میں آئن سٹائن کے نظریہ کے فلسفیانہ پہلو پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ”اس نظریہ کی رو سے فضا مادہ پر منحصر ہے۔ آئن سٹائن کے خیال کے بموجب کائنات کسی لامحدود خلا میں ایک جزیرہ نہیں ہے بلکہ وہ غیر محدود لیکن تنہا ہی ہے جس کے آگے کوئی خیالی فضا نہیں۔“

(نر) اپنے نظریہ اضافیت کی بنا پر آئن سٹائن نے بتایا کہ توانائی (انرجی) بھی ایک جمود رکھتی ہے جن کو عرف عام میں وزن کہا جاتا ہے۔ آئن سٹائن نے ثابت کیا ہے کہ مادہ اور توانائی دو مختلف اشیا نہیں بلکہ ایک ہی شے کی دو مختلف شکلیں ہیں جس طرح برف اور پانی ایک ہی شے کی دو مختلف حالتیں ہیں۔ روشنی کی شعاع صرف اسی وقت سیدھے خط میں جاتی ہے جب کہ فضا میں کوئی مادہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہی شعاع کسی مادی جسم کے قریب سے گزرے تو اپنے سیدھے

ماتہ سے مڑ جائے گی۔ آئن سٹائن نے ایک ضابطہ بھی معلوم کیا ہے جس کی مدد سے پتہ چلتا ہے کہ کسی مادی شے سے کسی قدر توانائی اور کس توانائی سے کس قدر مادہ حاصل ہوتا ہے۔ اس تبدیلی کو دارالتجربہ میں ثابت کیا جا چکا ہے اور اس کو بیسویں صدی کا اہم ترین سائنسی انکشاف مانا جاتا ہے۔ نظریہ اضافیت اور کنوٹم نظریہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ ایک ہی شے کبھی ذرہ کے خواص کا اظہار کرتی ہے اور کبھی موج کے خواص کا۔ مادہ اور توانائی میں کوئی اساسی اختلاف نہیں ہے۔

اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ مادہ پرستوں اور دہریوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال تھا کہ ایک غیر مادی خالق مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے؟ لیکن اب ہم جانتے ہیں کہ مادہ اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے ”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ یعنی خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ نظریہ اضافیت کے اس فلسفیانہ پہلو کی قدر و قیمت اقبال خوب جانتے تھے۔ چنانچہ وہ خطبات (صفحہ ۵۲) میں فرماتے ہیں۔ ”... اس طرح ہمیں معلوم ہو گیا کہ قدیم طبیعیات کی مادیت کا سرے سے وجود ہی نہیں“ نظریہ اضافیت نیچر کی واقعیت کو معلوم نہیں کرتا بلکہ مادہ کے متعلق اس تصور کا خاتمہ کرتا ہے۔ کہ مادہ نیچر میں خود بخود پھیلا پڑا ہے۔ اسی تصور نے قدیم طبیعیات کو مادیت کے غار میں دھکیلا تھا۔ جدید اضافیتی طبیعیات میں مادہ کوئی پائدار شے نہیں ہے جس کی خاصیتیں بدلتی جائیں بلکہ یہ محض ایک باہمی تعلق رکھنے والے واقعات کے نظام کا نام ہے۔ ”انہی خطبات میں ایک اور جگہ (صفحہ ۴۷) اقبال لکھتے ہیں: ”آئن سٹائن نے مادیت پر کاری ضرب لگائی ہے اور اس کے انکشاف نے انسانی خیالات میں ایک وسیع الاثر انقلاب

کی بنیادیں رکھی ہیں۔“

غرض اقبال نظریۂ اضافیت کے اصول کے بحیثیت مجموعی قائل ہیں لیکن اس پر ان کا ایک اعتراض بھی ہے۔ راقم الحروف کے خیال میں ان کا یہ اعتراض اس نظریہ سے متعلق ایک غلط فہمی کی بنا پر تھا جو عام طور پر غیر ریاضی دانوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ دوسرے فلسفیوں کی طرح اقبال نے بھی یہ خیال کیا کہ نظریۂ اضافیت نے وقت (زمان) کی حقیقت اور واقعیت کو فنا کر دیا ہے۔ اور وقت کو فضا کی ایک چوتھی سمت بنا کر چھوڑ دیا ہے اس طرح مستقبل ایک مقرر کردہ چیز بن جاتی ہے، جو اسی طرح معین ہے جیسے کماضی۔ اس طرح زمان کی تخلیقی حرکت باقی نہیں رہتی اور کائنات میں تقدیر اور جبر کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ نظریۂ اضافیت کا یہ تصور جو فلاسفہ اور ان کے ساتھ اقبال نے لیا ہے صحیح نہیں ہے۔ وقت، چوتھی سمت ضرور ہے لیکن فضا یعنی مکان کی چوتھی سمت نہیں بلکہ زمان مکان سلسلہ کی چوتھی سمت ہے نظریۂ اضافیت میں وقت اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ فضا بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی حقیقی ہے فضا میں مطلق طور پر پیچھے یا آگے کی سمتوں کو تعین کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے لیکن وقت میں ماضی اور مستقبل کے تعین کا طریقہ اور ذریعہ موجود ہے حرکیات (Thermodynamics) کو دوسرا اصول تین ناکارگی (Entropy) میں اضافہ کے اصول سے ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ دو واقعات میں سے کونسا واقعہ پہلے ظہور پذیر ہوا اور کونسا بعد میں۔ نظریۂ اضافیت نے وقت کے بہاؤ کی سمت پر کوئی اثر نہیں کیا بلکہ اس کو جون کا تون چھوڑ دیا ہے۔ واقعات کی ترتیب مشابہہ پر منحصر نہیں بلکہ ہر مشابہہ کے لئے ایک ہی ہے۔ اقبال نے آؤں چٹکی (Ouspinski) وغیرہ کے اس خیال پر بجا اعتراض کیا ہے لیکن ہے مشابہہ اور مشہود (جس میں واقعات رونما ہو رہے ہیں) کی رفتاروں کے موزوں

انتخاب سے معلول کو علت سے پہلے وقوع پذیر کر دیں۔ لیکن جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں نظریہ اضافیت کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ حوالہ کے محوروں کے انتخاب کا ایسا کوئی طریقہ نہیں ہے جس کی رو سے علت و معلول کی باہمی ترتیب بدلی جاسکے۔ اقبال اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ”عام آدمیوں کے لئے آئن سٹائن کے تصور زمان کو سمجھنا مشکل ہے۔“ اگر وہ اسے اچھی طرح سمجھ گئے ہوتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ جدید سائنس نے قدیم طبیعیات کی کٹر جوہریت کے لئے کوئی گنجائش نہیں چھوڑی بلکہ اس میں قرآن کریم کے بتلائے ہوئے اصول یعنی تخلیقی ارتقا (کل یوم ہوائی شأن) کے لئے وافر گنجائش موجود ہے۔ اس تخلیقی ارتقا کے اصول کو فرانس کے مشہور فلسفی برگسون نے پیش کیا ہے۔

زمان و مکان کے متعلق | جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے نظریہ اضافیت کے پیش کردہ تصور زمان و مکان سے اقبال متفق ہیں۔ انہیں نظریہ اضافیت کی اس

تعبیر سے اتفاق ہے جو ہائٹ ہیڈ نے کی ہے یعنی یہ کہ ”نیچر کوئی ایسی سکونی حقیقت نہیں ہے جو ایک غیر حرکتیاتی خلا میں واقع ہو بلکہ وہ ایسے واقعات کا مجموعہ ہے جو اپنے اندر مسلسل تخلیقی بہاؤ کی خاصیت رکھتے ہیں۔“ زمان اور مکان دونوں اضافی اور حقیقی ہیں لیکن ان دونوں میں سے زمان زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اگرچہ تمام اشیاء میں زمان و مکان دونوں موجود ہیں لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا ہم اور ذہن کا یعنی زمان ذہن ہے مکان کا۔ اس کے ساتھ ہی اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ آئن سٹائن کا نظریہ بحیثیت ایک سائنسی نظریہ کے صرف اشیاء کی ساخت سے بحث کرتا ہے لیکن اشیاء کی مابین پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ اس بات کو بھولنا نہیں چاہیے کہ نظریہ اضافیت زمان کی بعض ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے

جو ہم پر گزرتی ہیں۔ اس لئے یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ زمان کی ساری ماہیت صرف ان خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے جو نظریۂ اضافیت میں بیان کی جاتی ہیں کیونکہ یہ نظریہ قدرت کے صرف ان پہلوؤں پر غور کرتا ہے جن پر ریاضیاتی نقطہ نظر سے بحث کی جاسکتی ہے۔

طبیعیات اور سائنس کے نظریوں کی اس خامی اور نقص کو بیان کرنے کے بعد اقبال زمان کی ان خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبیعیاتی نظریہ سے باہر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خالص طبیعیاتی نقطہ نظر سے ہم زمان کی صرف جزئی تعین کر سکتے ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہو گا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجزیہ کریں جس سے زمان کی ماہیت کا ٹھیک ٹھیک پتہ چل سکے گا۔ وہ قرآن کریم کی چند آیتوں کا حوالہ دیتے ہیں جن میں زمان سے متعلق ہمارے مشاہدات کو اضافی قرار دیتے ہوئے شعور کے نامعلوم مدارج کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ حقیقی زمان ایک قسم کی تخلیقی فعلیت ہے اس کے متعلق تو اتر کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ زمان خالص دوران مرور ہے۔ ہمارا ذہن اپنی سہولت کی خاطر اس خالص زمان کو متواترانات میں تقسیم کر لیتا ہے تاکہ اس طرح حقیقت کی فعلیت کا تصور اور اس کی پیالٹس کی جاسکے۔

زمان کے دوران کے متعلق برگسوں کا جو نظریہ ہے اور خارجی دنیا اور ہماری روزمرہ زندگی میں رونما ہونے والے تغیروں کے متعلق اس کا جو تصور ہے اس سے اقبال متغنی ہیں لیکن برگسوں کے نزدیک تغیر اور حرکت ہی اصل حقیقت ہیں جس سے ہیں زمان کا احساس ہوتا ہے۔ فعلیت کو ظہور افعال سے قبل ان کا علم نہیں ہوتا اور نہ ان کے ظہور میں کسی ایسی مشیت کو دخل ہوتا ہے۔ اس کے

برخلاف اقبال کے ہاں ”تغیر و حرکت فعلیتِ مطلقہ کی شان ہے فعلیتِ مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ بامقصد اور شعور و ارادہ سے متصف ہے یہ کہنا کہ مقصد اور غایت متعین کرنے سے فعلیتِ مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبہ کی تکمیل کی جائے تو زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی تخلیق جاری و قاعم رہے تاکہ وہ اپنا حق کرے تو زمان کی نفی لازم نہیں آتی اس طور پر انسان اپنے اوپر موتیں طاری کرتا رہتا اور نئی نئی زندگیاں حاصل کرتا رہتا ہے۔ زمان کا خط پہلے سے کھینچا ہوا ہو جو نہیں بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکانات ظاہر ہوتے رہیں مراتبِ کونیہ ذات واجب کے اغراض ہیں جو ہر آن متبدل ہوتے رہتے ہیں۔ زمان میں حوادث کا وقوع پذیر ہونا اس طرح ہے جیسے ظہورِ صفات اپنے موصوف میں اور ظہورِ اعراض اپنے موضوع میں۔ حوادث کے لئے زمان طرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زمان عارض ہے ان اشیاء کے لئے جو سکنا رکھتی ہیں اس طرح زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی رہتی اور پھر اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی جاتی ہے۔“ (روح اقبال مصنفہ ڈاکٹر یوسف حسین خان ص ۱۹۷ صفحہ ۳۴۹)

اقبال کے نزدیک داخلی زندگی کے لحاظ سے انا کے دورِ رخ ہیں جو ہمارے

ادی اور روحانی وجود کے مناظر ہیں۔ اقبال ان کو فاعلِ انا (Efficient ego) اور ”ماقلِ انا“ (Appreciative ego) کے نام سے پکارتے ہیں۔ پہلے رُخ کا لحاظ کرتے انا زمان و مکان کی طبیعی دنیا سے ربط پیدا کرتا ہے اور اگرچہ وہ اپنی عضوی وحدت کو قاعم رکھتا ہے لیکن اس کا ظہور چند معین کو انظمِ عالمات میں ہوتا ہے۔ اس فاعلِ انا کا وقت ”زمان مکان“ سلسلہ کا ایک بُعد ہے اور اس وقت میں

تسلل اور تدریج کی وہ خاصیت موجود ہے جس کو اشاعرہ نے بیان کیا تھا۔

قرآن کریم نے عاقل انا کے وقت کی بھی تشریح کی ہے۔ اس انا کا پتہ ہمارے شعوری تجربہ کی تحلیل سے چلتا ہے۔ ہم اپنی اس موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر شہک ہو جاتے ہیں کہ عاقل کی طرف سے غافل رہتے ہیں۔ یہ انا خالص دوراں میں وجود رکھتا ہے۔ خالص دوراں سے مراد ایسا تغیر ہے جو متوالی نہ ہو۔ اس انا کی زندگی میں شعور کے مختلف مدارج ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ اس کی وحدت اس جرثومہ کی وحدت کے مانند ہے جسے اپنی گزری ہوئی نسلوں کے تمام تجربے وراثتہ پہنچے ہوں اور اس میں اس طرح جاری و ساری ہو گئے کہ انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ تمام مل کر ایک واحد اکائی بن جاتے ہیں۔ اس عاقل انا کا زمانہ طبعاً غیر تسلسلی ہوتا ہے اور اس کے تمام تغیر اور حرکتیں ناقابل تقسیم ہوتی ہیں اس کے تمام عناصر باہم گھلے ملے ہوتے ہیں اور اس کی جدا گانہ کیفیتوں کی یہ کثرت کئی نہیں بلکہ کیفی ہوتی ہے۔ اسی زمانہ کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے۔ ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ“ (ہم نے سب چیزوں کو ایک مقررہ تقدیر پر پیدا کیا ہے۔ ہمارا حکم ایک تھا آنکھ کی جھپکے مانند تیز فاعل انا کے لئے یہی ایک غیر متجزئہ دنوں اور برسوں میں منقسم ہوتا ہے اسکی طرف بھی قرآن کریم میں اشارہ کیا گیا ہے ”الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ“ (اس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں اور پھر قائم ہوا عرش پر) غرض فاعل انا کا دوران جسے ہم قرون اور صدیوں میں شمار کرتے ہیں عاقل انا کے لئے ایک آن واحد ہے۔ اگرچہ روشنی کے موجوں کا تعدد (کثرت) بہت زیادہ ہوتا ہے جن کو گننے کے لئے ہزاروں لاکھوں سال لگ جاتے ہیں لیکن ہم اس روشنی کو چشم زدن میں یعنی

دیکھنے کے ایک واحد فوری فعل کے ذریعے محسوس کر لیتے ہیں اور اس طرح تو اترا اور کثرت کو وحدت میں بدل دیتے ہیں۔ اسی طرح اگرچہ مقامات اور آانات یعنی مکان اور زمان کے چھوٹے چھوٹے تغیر فاعل انا کے لئے ناگزیر ہیں لیکن عاقل انا ان مقامات اور آانات کو ترکیب دیکر ایک واحد کلیت میں مبدل کر دیتا ہے یعنی فاعل انا کی صدیاں اور برس عاقل انا کے زمان میں وہی ایک آن واحد میں جاتے ہیں۔ عاقل انا کا زمان ہم پر فاعل انا کے زمان کی طرح لمحوں کی ایک لڑی کی طرح منکشف نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک عضوی کل کی طرح منکشف ہوتا ہے۔ جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ ”مستقبل پہلے سے بندھا ہوا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ قرآن پاک نے جس چیز کو تقدیر کہا ہے وہ زمان ہی ہے جب کہ اس کو عضوی کل کہے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زمان ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر غور کیا جائے۔ ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق پیشین گوئی کرنا بھی ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حافظہ کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کا موجود رہتے ہیں۔ جوں جوں زندگی کی وسعت اور تجربہ کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانات کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانات کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس اور شعور کی مشعلوں سے روشنی کرتے ہیں اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں شعور کے بطن سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں۔ حافظہ کا یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوئے ادراکات کی یادوں کو ابھارے جو عملی زندگی میں موجودہ ادراکات کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظہ کی بدولت ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت کر لیتے

ہیں۔ تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے۔ حافظہ گزشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے اندر سمیٹ لے گا اسی قدر انسانی اختیار و آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ جس طرح سرخ رنگ کی حرکت موجی کے بے شمار تعدد کا ہم آہم واحد میں ادراک کر لیتے ہیں اسی طرح حافظہ کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جبر و لزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کھپتی ہوئی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ جوش حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی خواہش نہ ہوتی تو انسانی ارتقا کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے جوتا۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اس وقت ممکن ہوگا جب کہ زمان کو مکان کا مترادف قرار دیا جائے اور دوران کی تعمیر و وسعت پذیری کے ذریعے ہو۔ دوران خالص کا ادراک وجدانی طور پر ممکن ہے جب کہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی شکل میں آتی ہیں ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں اس لئے کہ یہ ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفس انسانی ہی محسوس کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ صرف وہی آزاد ہے۔ فطرت پر یہ کیفیت عائد ہوتی ہے اس لئے وہ جبر و لزوم کی پابند ہوتی ہے۔“ (روح اقبال صفحہ ۳۵۳-۳۵۴)

قرآن کریم کے تصور کے منافی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشہ کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے نہ کہ ایک مکمل چیز جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکلی تھی اور اب فضا میں مادہ کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ خود ہم کو وقت کے تواثر کا جو احساس ہوتا ہے اُس سے اقبال نے حقیقت آخری کا ایک تصور حاصل کیا ہے جو ان کے نزدیک

ایک ایسا خالص دوران ہے جس میں خیال 'زندگی اور ارادہ ایک دوسرے سے ترتیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں۔ غرض زمان یا وقت اس حقیقت آخری کا ایک لازمی جز ہے۔

فاعل انا کے تسلسلی زمان اور عاقل انا کے غیر تسلسلی زمان میں امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے میک ٹیگرٹ اور بعض دوسرے مفکرین نے غلطی سے زبان کو غیر حقیقی قرار دیا ہے۔ وہ فرض کر لیتے ہیں کہ زمان کی خاصیت صرف تسلسل ہے اور کچھ نہیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اگر ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زمان کے اجزائے لاینفک تصور کر لیں تو گویا ہم زمان کو ایک خط مستقیم تصور کر رہے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم طے کر آئے ہیں۔ اور پیچھے چھوڑ چکے ہیں اور کچھ حصہ ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے اور ہمیں طے کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمان ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی مطلق شے ہے۔ میک ٹیگرٹ اور دوسرے علماء کو جو جبر و لزوم کے قائل ہیں اقبال جواب دیتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے نہ کہ ایک مبین اور ثابت واقعہ کی مستقبل کے امکانات کے لئے ہمیشہ گنجائش باقی رہتی ہے۔ جدید کوانٹم نظریہ اقبال کے ان خیالات کی تائید کرتا ہے۔

اقبال کو یقین تھا کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی یہ حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تغیر محض مختلف حالتوں کے تواتر کا نام نہیں بلکہ جس کی اصلی صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں انائے الہی موجود ہوتا ہے۔ جس کیلئے کبھی تھکن ہے اور نہ نیند۔ (مَا مَسَّنَا مِنَ النُّوْبِ لَا تَأْخُذُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ) اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ انا کی زندگی فاعلیت سے عاقلیت کی طرف اور وجدان سے ذہن کی طرف حرکت پرتل ہو رہی ہے اور اس تغیر اور حرکت سے جوہری وقت پیدا ہوتا ہے۔ اس استدلال کی مدد سے

اقبال وقت یا زمان کے اُن دو تصوروں میں پائے جانے والے اختلاف کو رفع کرتے ہیں جن میں سے ایک میں زمان کو ابد کی ایک عضوی وحدت اور کلیت سمجھا جاتا ہے اور دوسرے میں زمان کو جوہری اور متغیر سمجھا جاتا ہے۔ روزمرہ کے تجربوں اور مشاہدوں کی روشنی میں اور اس اصول کو مان کر کہ ہم گیر انا کی ہستی محدود انا کی ہستی کے مشابہ ہے، وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ انا کے کامل کا زمان ایک غیر متوالی تغیر ہے یعنی انا کے کامل کا زمان ایک عضوی کلیت ہے جو اس انا کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جوہری یا منقسم نظر آتا ہے۔ اس لئے ایک طرف تو انا دوام اور ابد میں یعنی غیر متوالی تغیر میں اور دوسری طرف تسلسلی زمان میں وجود رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تسلسلی زمان ابد اور دوام کے ساتھ اس معنی میں مربوط ہے کہ وہ درحقیقت غیر متوالی تغیر کا ایک ناپ ہے۔ اس طرح الہی زمان اور تسلسلی زمان کے درمیانی رابطہ کی نشیج ہو جاتی ہے۔ اس تسلسل میں تخلیقی ارتقا کا اسلامی تصور مضمر ہے۔

اسلام نے زمان کو حقیقی مانا ہے۔ اقبال بھی اسے حقیقی تصور کرتے ہیں۔ اگرچہ طبعی زمان = مکان جس میں انسانی نقل و حرکت لگاتی ہے اصل حقیقت نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ

خود ہوئی ہے زمان و مکان کی زنجاری نہ ہے زمان نہ مکان لا الہ الا الہیہ
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من چہ زمان و چہ مکان شوخی افکار من است
وہ زندگی کو زمان میں ایک مسلسل حرکت سمجھتے ہیں۔ ان کا ایقان ہے کہ انسان اپنے جسم اور روح کے ساتھ مل کر ایک ہی وحدت ہے اور یہ تصور غلط ہے کہ انسان کو دو مختلف حقیقتوں میں بانٹا جاسکتا ہے جو اگرچہ ایک نقطہ پر باہم ملتے ہیں لیکن اصل ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ سچ یہ ہے کہ مادہ اور روح ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ مادہ نام ہے روح کا جب اس کو زمان مکان میں بیان کیا جائے۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جدید اضافیتی کو انٹیم نظریہ کی رو سے مادہ اور توانائی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو بھروپ ہیں۔ اس لئے اقبال کے اس قول پر اچھا نہیں ہونا چاہیے کہ ”جس وحدت کو انسان کے نام سے پکارا جاتا ہے وہ جسم ہے اگر ہم خارجی دنیا میں اس کے افعال پر نظر رکھیں! اور روح ہے اگر اس کے انجام دادہ کام کی غایت یا نصب العین کا لحاظ رکھیں۔“

اقبال کے خطبات کے بعد اگر ہم ان کی شاعری پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کئی نفیس اور موثر نظموں میں انہوں نے زمان و مکان کی حقیقت کو واضح کیا ہے۔ چنانچہ بال جبریل (صفحہ ۱۲۶) کے اشعار میں وہ بتاتے ہیں کہ زندگی زمان کے مسلسل تغیر و حرکت کا دوسرا نام ہے۔

سلسلہ روز و شب نفس گر حادثات	سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلہ روز و شب تار حریر و رنگ	جس سے بناتی ہمزات اپنی قبائے صفات
سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغان	جس سے دکھاتی ہمزات زیر و بم ممکنات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا	ایک زمانہ کی روح میں نہ دن ہونہ رات

جاوید نامہ میں زمان و مکان کا فرشتہ زروان اقبال پر حقیقت واضح کرتا ہے کہ ہر انسانی تدبیر زمان کی تقدیر کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ زندگی، موت اور حشر سب زمان ہی کی حرکتیں ہیں۔ انسان فرشتے اور کائنات سب زمان میں واقع ہوئے ہیں۔ زمان حقیقت آخری کا ضروری جزو ہے۔

گفت زروانم جہاں راقا ہرم	ہم نہانم از نگہ ہم طاہر ہوم
بستہ ہر تدبیر بالقدیر من	ناطق صامت ہمہ بنخسیر من
غنچہ اندر شاخ می بالذمن	مرنگ اندر آشیای نالذمن
من حیاتم، من مہاتم، من نشور	من حساب و دوزخ و فرودس و جہنم

اوم وافرشتہ در بند من است عالم شش روزہ فرزند من است
 ہر گنگے گر شاخ ی پینی منم ام ہر چیزے کی ی پینی منم
 اسرار خودی میں اقبال نے امام شافعی کے مشہور مقولہ ”الوقت سیف قاطع“
 کی تفسیر کی ہے کہ وقت ایسی شمشیر براں ہے کہ یہ جس کے ہاتھ میں ہو اس کی قدرت
 حضرت موسیٰ کی قدرت سے زیادہ ہوتی ہے۔ جو شخص زمانہ کو محض دن اور رات کی
 تعداد سے نا پتا ہے وہ گمراہی میں ہے۔ اور زمانہ کی اصل حقیقت سے ناواقف ہے۔

اے اسیر دوش و فردا در نگر در دل خود عالم دیگر نگر
 در گل خود تخم طلعت کا شتی وقت را مثل خطے پسنداشتی
 باز با پیانہ لیل و نہار فکر تو پیمودہ طول روزگار
 ساقی! اس رشتہ را ز نار دوش گشتہ مثل بتان باطل فروش

جو شخص زمانہ کی اصل حقیقت سے واقف نہیں وہ حیات جاوداں سے بھی
 آگاہ نہیں ہے۔ زمانہ کو بھی لیل و نہار کے پیانہ سے اسی طرح نا پنا جیسا کہ ہم مکان
 کو آگے پیچھے کی سمتوں کے ذریعہ نا پتے ہیں بڑی سخت غلطی ہے۔ جیسا کہ ہم نظریہ
 اضافیت کے بیان میں بتا چکے ہیں اگرچہ زمانہ اور مکان ایک دوسرے سے مل کر
 زمانہ مکان کا چار ابعادی سلسلہ بناتے ہیں لیکن پھر بھی زمانہ اور مکان کا بنیادی
 فرق باقی رہ جاتا ہے۔ محض مکان یعنی فضا میں مطلق آگے اور مطلق پیچھے کی سمتوں کا تعین
 کرنا ممکن نہیں ہے لیکن زمانہ میں ماضی اور مستقبل کا امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے
 علاوہ زمانہ کے متعلق ہمارے ادراک اور مکان کے متعلق ادراک میں ایک اہم فرق
 ہے۔ ہماری زندگی اس پر مشتمل ہے کہ ہم مطلق مستقبل میں آگے کی طرف بڑھتے ہیں اور
 اس طرح ہمیں وقت کے مختلف وقفوں کے طے کرنے کا احساس ہوتا ہے۔ مکان
 کے متعلق ہم کو ایسا احساس صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ہم روشنی کی رفتار سے

زیادہ تیز رفتار کے ساتھ حرکت کریں جو نامکن ہے۔ اس وجہ سے زمان کے متعلق ہمیں راست ادراک اور تجربہ ہوتا ہے لیکن مکان کے متعلق ہمارا ادراک اور تجربہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا علم ہمارے حواس پر پڑنے والے اثرات اور ان سے اخذ کئے ہوئے نتیجوں پر مبنی ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح خارجی دنیا کے واقعات کے درمیان جو زمانی رشتے ہوتے ہیں ان کا علم بھی ہم کو بالواسطہ ہی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہمارے شعور میں وقت اور اس کے گزرنے کا جو احساس ہوتا ہے وہ فوری اور راست ہوتا ہے۔ اگر ہم آنکھیں بند کر لیں اور خارجی دنیا کے تمام حیات کو دل سے نکال دیں تو اس کے باوجود ہمیں وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا رہیگا لیکن مکان کی وسعت یا تنگی کا کوئی احساس نہیں ہوگا۔ وقت کا بھی داخلی اور شعوری احساس اس کی امتیازی خاصیت ہے۔ مکان کا ہمیشہ ایک خارجی شے کے طور پر ہی ادراک ہوتا ہے۔

پروفیسر ایڈنگٹن نے اپنی کتاب (Nature of Physical World) میں زمان اور مکان کے اس فرق کو تفصیل کے ساتھ واضح کیا ہے لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ ایڈنگٹن کی یہ کتاب ۱۹۲۵ء میں لکھی گئی تھی حالانکہ اقبال نے ”مثنوی امرار خودی“ کی تصنیف گزشتہ عالمی جنگ ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کے دوران میں کی تھی جب کہ اُن نشان کا نظریہ اضافیت ابھی عام طور پر رائج نہیں ہوا تھا۔ اس مثنوی میں اقبال بتاتے ہیں کہ انسانی زندگی کا المیہ یہ ہے کہ بجائے زمان کی اصلی حقیقت کو سمجھ کر زندگی کو ابدار بنانے کے انسان زمان کو مکان کی طرح تسلسلی سمجھ کر گردش یل و نہار میں اسیر ہو جاتا ہے۔

باز با پیمانہ لیل و نہار فکر تو پیمود طولِ روزگار
تو کہ از اصلِ زماں آگے نہ از حیاتِ جاوداں آگے نہ

تاکجا در روز و شب با شئی اسیر رمزِ وقت از ”لی مع الله“ یادگیر
 ایں و آں پیداست از اسرارِ وقت زندگی سرے از اسرارِ وقت
 اصلِ وقت از گردشِ خورشیدِ نیت وقت جاوید است و خور جاویدیت
 وقت را مثل مکان گسترده امتیازِ دوش و فردا کردہ
 وقتِ ما کو اول و آخر ندید از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
 عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت مَرّابِ ماہ و خورشید است وقت
 زندگی از دہر و دہرازِ زندگی است ”لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ“ فرمانِ نبی است

ہاں جبریل میں بھی اقبال نے ”زمانہ“ کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے جس میں
 وقت اپنی صفات کا اظہار خود اپنی زبان سے کرتا ہے۔ اس میں فاعل انا کے تسلسلی
 وقت کا بھی ذکر ہے کہ حوادث اور واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن
 اصل زمانہ یہ تسلسلی وقت نہیں ہے۔ بلکہ اصل زمانہ میں خود زندگی اور تقدیر مضمر ہیں۔
 جس شخص کی نظر عارفانہ نہیں ہے وہ اصل زمانہ سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔

”جو تھا نہیں ہر جو ہر نہ ہوگا۔ یہی ہے اک حرفِ مجرمانہ

قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ

مری مراحمی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں

میں اپنی قبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا رسم و راہ میری

کسی کا راکب، کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ

مرنے خم و بیچ کو بخوبی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے

ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

پیامِ مشرق میں ”نوائے وقت“ والی نظم اقبال کے تصورِ زمانہ کو بہت اچھی

طرح پیش کرتی ہے طبعیاتی وقت جو زمان مکان سلسلہ کی ایک سمت ہے اضافی ہے لیکن اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دیکر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو تو اتر کی قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے حقیقی ہے اور تمام اشیاء کی جان ہے۔ یہ وقت محض کیساں آفات کا اعادہ نہیں ہے بلکہ اس کا ہر لمحہ بالکل جدا گانہ اور اس سے نئی اور انوکھی اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ حقیقی وقت میں وجود رکھنا معمولی (تسلسلی) وقت کی جکڑ بندیوں سے آزادی کے مترادف ہے۔ حقیقت میں موجود رہ کر ہم تسلسلی وقت کو لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرتے ہیں اور تخلیق بالکل آزادانہ اور غیر مقلدانہ ہوتی ہے۔ وقت کی اس آزاد تخلیقی حرکت پر زندگی کی ساری جدوجہد کا دار و مدار ہوتا ہے۔ چنانچہ وقت انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ میری اصل حقیقت کو معلوم کرنے کیلئے تو خود اپنے اندر دیکھ کہ میں تیری جان ہوں۔ میں شہر، بیابان، جھونپڑی اور محل ہر جگہ پر چھایا ہوا ہوں۔ میں موت کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور زندگی بخشتا ہوں۔ دنیا میں یہ جتنے ہنگامے ہوتے رہتے ہیں یہ سب میرے ہی ادنیٰ کرشمے ہیں۔ دوزخ اور جنت میرے ہی دو بھروپ ہیں میں ساکن بھی ہوں اور متحرک بھی میرے امکانات کی کوئی حد نہیں ابھی سیکڑوں کائنات میرے ضمیر میں پوشیدہ ہیں۔ میں انسان کا لباس بھی ہوں اور زرداں کا پیراہن بھی تو صرف تدبیر ہی کر سکتا ہے لیکن تقدیر بالآخر میری ہی ہوتی ہے مجھ میں تیرا راز اور تجھ میں میرا راز پوشیدہ ہے۔ میں تیرے شور سے نکلتا ہوں اور تیرے ہی شور میں ختم ہو جاتا ہوں کیونکہ منتہا اور مقصود تو ہی ہے۔ ساری کائنات میں یہی دم سے گرمی محفل ہے۔ پھر تو کیوں ادھر ادھر بھٹکتا پھرتا ہے۔ اگر تو مقام دل کو پا جائے تو ساری کائنات تجھ میں سما جاتی ہے اور تیری بلند آہنگیوں سے میرے دریا میں بھی طوفان اٹھتے ہیں۔

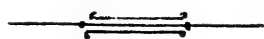
خورشید به دامانم انجم بگریبانم
در من نگری بهچم در خود نگری جانم
دشهر و بیا با من در کاخ و شبستانم
من در دم و دامانم من عیش فراوانم
من تیغ جهان سوزم من چینه حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبار من
هنگامه افرنکی یک بسته شترار من
انسان و جهان ادا از نقش و نگار من
خون جگر مردان سامان بهار من
من آتش سوزانم من روغن وضو انم

آسوده و سیارم این طر ز تاشابین
در بادۀ امروزم کیفیت فردا بین
پنہاں ضمیر من صد عالم رعنا بین
صد کوب غلطان بین صد بند خضر بین

من کسوت انسانم پیرا من نیرانم
تقدیر فسون من تدبیر فسون تو
چوں روح روان پاکم از چند و کلکون تو
تو عاشق لیلائی من شبت جزون تو
تو از درون من من از درون تو

از جان تو پیدانم در جان تو پنہانم
من رهبر تو منزل من خرم و توصال
آوارہ آب و گل دریاب مقام دل
تو ساز صدای تنگ تو گرمی این محفل
گنجیدہ به جامے بین این فلزم بوجل
از موج بلند تو سر بر زده طوفانم



رضی الدین صدیقی

انسانوں اور جانوروں کا اکتساب

انسانی اور تحت انسانی کردار کی سب سے نمایاں خصوصیت قوت اکتساب ہے۔ وہ اس وقت وجود میں آتی ہے جب کردار میں تدبیر کی تغیر رونما ہوتا ہے اور اس کے اسباب محرکہ کا اعادہ ہوتا ہے اور جب اس تغیر کا باعث محض تحصیل و محرک کی تغیرات نہ ہوں۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ تغیر نظام عصبی میں تغیرات کے باعث ہوتا ہے کیونکہ اس نظام میں ملائیت و تحفظ یعنی جیسا ڈھالو ڈھلنے اور جو چیز دو اسے محفوظ رکھنے کی قیادت ہوتی ہے۔

انسان کے مقابلے میں کسی جانور پر تجربہ کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے۔ جانوروں کے کردار میں اختلاف بھی کم ہوتا ہے اور پیچیدگی بھی کم اور تجربے کی نگرانی میں وہ زیادہ سہولت سے آجاتا ہے۔ مزید برآں جانوروں کے اکتساب کا مطالعہ کرنے میں جو طریقے استعمال کئے گئے ہیں انہیں میں سے بعض تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ انسانی اکتساب کے مطالعے میں بھی استعمال کئے گئے ہیں۔ نفسیات نے جانوروں ہی سے ”مشروطی عمل“ (Conditioning) اور ”قواعد اکتساب“ مرتب کئے۔ یہی بعد میں انسانوں پر بھی قابل اطلاق پائے گئے کیونکہ حیاتیاتی نقطہ نظر سے انسان بھی اسی زمرے سے تعلق رکھتا ہے جس سے جانور۔

جانوروں کے کردار کا مطالعہ کرتے کرتے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ انسان کس طرح گتھی سلجھاتا ہے۔ ایک بیک ایک نئی صورت حال زور نہا ہوتی ہے جس میں ایک گتھی پیدا ہوتی ہے۔ یا تو اس سے چھٹکارا پایا یا اس کا کوئی حل معلوم کرنا ہوتا ہے۔ اور ٹھیک معلوم نہیں ہوتا کہ کیا کرنا چاہیئے۔

جانوروں کی نفسیات کا مطالعہ کچھ تو تاریخی اسباب پر منحصر ہے کہ انسانوں کا مطالعہ کرنا جانوروں کا

مطالعہ کرنے کے سلسلے میں شروع ہوا اور کچھ نفسیاتی اسباب پر منحصر ہے کہ ہمیں آسان ترین گتھیوں کے امتحان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

جانوروں کی آزمائش اور خطا اور بصیرت کے مفہوم کے متعلق بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ آیا جانور اطفال اور بالغین کی ملے کو آزمائش و خطا

کے ذریعے سے حل کرتے ہیں یا بصیرت و فراست کے ذریعہ سے بلکہ یہ کہ ان اصطلاحوں کا منشا کیا ہے۔ کیا ان میں باہم تضاد پایا جاتا ہے یا یہ ایک دوسرے کے مکمل کنندہ ہیں۔

لائڈ مارگن نے ۱۸۹۲ء میں اپنے فاکس ٹیریر (Fox Terrier) نسل کے کتے پر تجربے کئے۔ یہ ایک ایسی چھڑی ڈھونڈھ لایا کرتا تھا جس کے ایک سرے پر وزنی مٹھ لگا ہوا تھا۔ شروع شروع میں کتا چھڑی کو بیچوں بیچ سے پکڑتا تھا لیکن چونکہ اس طرح لیجانے میں توازن مفقود ہونے سے تکلیف ہوتی تھی اس لئے مختلف مقاموں پر پکڑ پکڑ کر گھنٹے دو گھنٹے ہی میں کتے نے یہ سیکھ لیا کہ چھڑی کو وزنی سرے کے پاس پکڑنا چاہیئے۔ یوں اس نے کلکاری یا سیکانیات کا ایک مسئلہ حل کر دیا کہ اس چھڑی کا مرکز نقل دریافت کر لے۔ لیکن یہ قیاس کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کتے نے

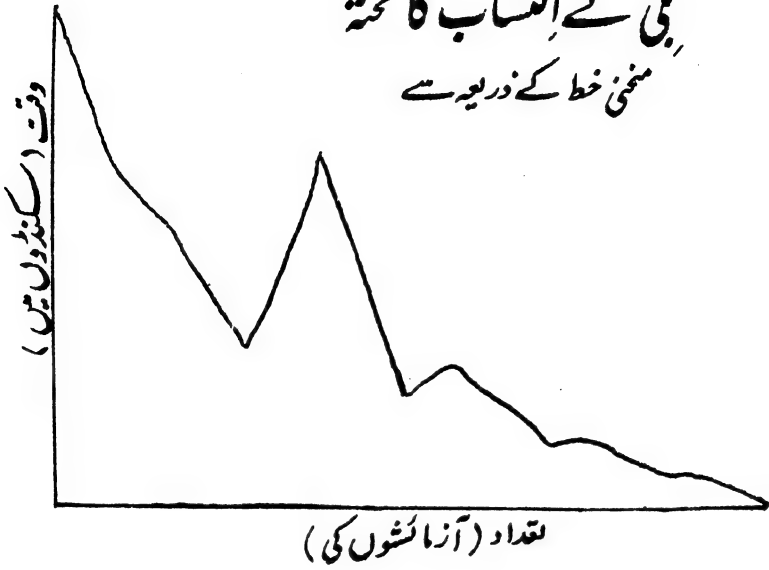
اس تعلق کو معلوم کیا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کی کارکردگی میں تعلقات مضر تھے۔ آزمائش اور خطا کا متعلقہ کردار ایک مقصد کی طرف لیجاتا ضرور ہے لیکن وہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ تعلقات مضرہ کا وضاحت سے اور اک کر لیا گیا ہو اس میں مہارت بتدریج حاصل ہوتی ہے اور کامیاب طریقہ کار اسے محض اتفاقاً معلوم ہو جاتا ہے اور تکرار کے باعث استحکام و استقرار حاصل کر لیتا ہے۔
نوزائیدہ چوزوں کا چونچ مارنا، آدمیوں کا نشانہ اندازی سیکھنا یا کوئی اور حرکی عمل اسی کے تحت داخل ہے۔

”معمہ دان“ کے مسئلے | پھر تھارن ڈانک نے ۱۸۹۵ء میں بلیوں، کتوں، چوزوں اور بندروں کو موضوع بنا کر ان پر اپنے معمولی تجربے شروع کئے۔ اس نے ”معمہ دان“ تیار کئے جن کے دروازے ایک ڈری کھینچ کر یا کسی ٹین کو گھما کر یا کسی کھٹکے کو دبا کر کھولے جاسکتے ہیں۔

چنانچہ جب بلی کو پنجرے میں بند کیا جاتا ہے تو وہ بیقراری ظاہر کرنے لگتی اور قید سے چھٹکارا پانے کی تڑپ ظاہر کرنے لگتی ہے۔ وہ کمی بھی سوراخ سے سکر سکر، اگر نکل بھاگنے کی کوشش کرنے لگتی ہے۔ اور اس کی رسائی میں جو بھی چیزیں ہوں ان پر پنچے اور دانت مارنے لگتی ہے اور خصوصاً ڈھیلی اور پلنے والی چیز کو۔ اتفاقاً اس کا پنچہ ڈوری، گرہ یا ٹین پر پڑ جاتا ہے تو ڈھلن کھل جاتا ہے۔ اور رفتہ رفتہ تمام دیگر بے سود حرکتیں چھوٹ جاتی ہیں اور سود مند طریقہ ذہن میں جاگزیں ہو جاتا ہے۔
تھارن ڈانک نے جانوروں میں قوت استدلال کے نہ پائے جانے یا صورت حال کو سمجھ نہ سکے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ مہارت صرف بتدریج حاصل ہوتی ہے۔ تختہ اکتساب سے نظر آئے گا کہ ہر آزمائش کے بعد وقت میں رفتہ رفتہ کتنی تخفیف ہوتی چلی۔

بہتی کے اکتساب کا تختہ

منحنی خط کے ذریعہ سے



کم عمر بلیوں میں جوش زیادہ پایا گیا۔ معمر بلیاں زیادہ پرسکون تھیں۔ لیکن اس حقیقت کا ان تجربوں کی رپورٹ دینے والوں میں سے بہتوں نے لحاظ نہ رکھا۔

اس نے اس نظریے کی تائید کی کہ آزمائش اور اتفاق کا میاں ہی سے حقیقت میں اکتساب کیا جاتا ہے نہ کہ تصورات کے ذریعے سے۔

۱۹۱۰ء میں اس کے بندروں نے مائل گتھیوں کو سلجھانے میں بے سود حرکتیں بہت جلد چھوڑ دیں اور ضروری حرکتیں تیزی سے اختیار کر لیں۔

آڈمس نے (۱۹۱۹ء میں) تھارن ڈانک کے تجربے پھر سے دہرائے۔ اس کی اطلاعوں سے واضح ہے کہ جانوروں سے صرف مختلف حرکتوں کا صدور نہیں

ہوتا بلکہ وہ مخصوص اشیاء یا رہائی سے تعلق رکھنے والے مقامات پر عمل بھی کرتے ہیں۔

ہاب ہاؤز کو (۱۹۲۰ء میں) یہ شکایت تھی کہ تھارن ڈانک نے جانوروں

کے اکتساب کے متعلق جو نظریہ قائم کیا تھا اس میں تعلقات اور ارتباطات کا ادراک

نہیں پایا جاتا۔ بلکہ صورتِ حال اور اس کے حل کے درمیان محض ایک ایٹلاف ذہنی پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف انسانی اکتساب میں زیادہ تر انحصار اول الذکر ربط یا تعلق پر ہوتا ہے۔ باب ہاؤز کی رائے میں صورتِ حال کے حل میں تین متنازع مدارج پائے جاتے ہیں سب سے ادنیٰ درجے میں کردار پر ارتباط اس ربط کا اثر ہونا ضرور ہے۔ لیکن غیر شعوری طور پر دوسرے یا درمیانی درجے میں اس ربط کا ادراک معاملات کے تعلق سے ہوتا ہے۔ اور تیسرے اور اعلیٰ ترین درجے میں اس ربط کا انتمزاع نظری اور غیر مادی (Abstract) طور سے کیا جاتا ہے۔

بلیوں جیسے پست طبقے کے جانوروں میں درجہ دوم کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یعنی وہ معاملے کی موجودگی میں ربط کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کو وہ مادی تجربہ یا عملی فیصلہ کہتا ہے۔ اس نے بلیوں 'کتوں' 'ماٹھیوں' 'بندروں' وغیرہ پر نیز ایک شمشپازری پر اختبارات کئے۔ ان کے لئے جو کام لگائے گئے ان میں ڈوری کھینچنا، ڈوریوں میں امتیاز کرنا، 'رسائی' چھڑی پکڑنا، 'چھوٹی اور بڑی دو چھڑیاں' رکاوٹ اور قدم رکھنے کی چوکی داخل تھیں۔ مختارن ڈانک کے معموں اور ان میں فرق یہ ہے کہ یہ سادہ ہیں اور ان میں مشاہدہ ہو سکتا ہے۔

ایک گتھی کے سلجھانے سے مختارن ڈانک نے یہ معلوم کر لیا تھا کہ ایک گتھی کو سلجھانے سے بعض وقت دوسری کا سلجھانا آسان ہو جاتا ہے۔

سے جانور اس بات کے لئے زیادہ قابل ہو جاتا ہے کہ جو گتھیاں اس کے لئے پیدا کی جائیں ان کا ساتھ دے سکے۔ چنانچہ حل کی راست کوشش کا ملکہ ترقی کر جاتا ہے اس قسم کی گتھیوں کی مثالیں یہ ہوں گی کہ مختلف قسم کے قفل لئے جائیں جن کی کنڈیا دائیں سے بائیں یا بائیں سے دائیں ہوں اور دولے ہوئے قفل۔

انتقالِ تربیت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ کوئی خاص حرکت بھی منتقل ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ گتھی کا جو حل تھا اس کا کسی مخصوص چیز پر اطلاق کیا جائے۔

جانور کے حل پر تحدید | یہ سوال کرنا بے سود ہے کہ جانور کسی گتھی کو آیا آزمائش اور خطا کے ذریعے سے حل کرتا ہے۔ مربوط

اشیاء کے ربط کے ادراک کی وجہ سے جو بھی طریقہ اختیار کیا جائے وہ خود گتھی اور جانور پر منحصر ہوگا۔

وڈورتھ نے (۱۹۰۲ء میں) شمشپانزی بندر پر ایک ایسے متمہ دان کا استعمال کیا جس میں ڈھکن پر دھرا بن لگا ہوا تھا۔ اس کی کلکاری خود بخود ظاہر نہیں ہوتی ہے۔ اس کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ اسے چلا کر تجربہ حاصل کیا جائے۔

انسی (انسان نما) بندروں میں بصیرت | سمجھاؤ شعور کے مدارج میں شمشپانزی، گوریل، اورنگوٹن، بندر سب جانوروں سے اوپر ہیں۔ سیرگی نے (۱۹۱۶ء میں) اور کولر نے (۱۹۱۷ء میں) باب آواز کے نمونے پر ان کے

متعلق تجربے شروع کئے۔ کولر کو امرار ہے کہ اگر جانور کی سمجھ کی سطح معلوم کرنی ہو تو گتھی کی تمام اہم چیزیں اس کی نظر کے سامنے رہنی چاہئیں۔ کولر نے بصیرت کو آزمائش اور خطا کے مندرجہ ذیل قرار دیا ہے۔

جو حل بصیرت اور فراست کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اس میں صورتِ حال کا لحاظ کیا جاتا ہے اور باقسطا اس کی تشکیل و تکمیل نہیں ہوتی۔ وہ ایک مکمل کل ہوتا ہے جو صورتِ حال کی صورت (Configuration) یا ساخت سے تطابق رکھتا ہے۔ اس کا ایک بیک وقوع میں آنا اور اس کا ایک حد تک متغیر گتھی پر منتقل کیا جانا ہی اس کے وجود کے اشارے ہیں۔

جو حل کہ بصیرت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اس کی خصوصیتیں یہ ہیں :-

(۱) صورت حال کا معائنہ۔

(۲) بجکچاہٹ، توقف اور توجہ۔

(۳) کم یا زیادہ موزوں حل کی آزمائش۔

(۴) کسی اور حل کی آزمائش۔

(۵) مقصد پر توجہ کا متواتر مبذول رہنا۔

(۶) ایک بیک مطلوبہ فعل کا انجام دینا۔

(۷) ایک مرتبہ انجام دے لینے کے بعد اس کا مستعدی سے دہرانا۔

(۸) صورت حال کی اہم چیزوں پر توجہ کرنا اور غیر اہم سے غفلت برتنا۔

جب راست حل کی جگہ کسی بدل کی ضرورت ہو

کوکر کا بیان ہے کہ بصیرت اس وقت کاملتی ہے جب اصلی اور خود بخود واضح دیکھی راستہ تو حالات نے بند کر رکھا ہو لیکن ایک بالواسطہ

راستہ کھلا ہوا ہو۔ اور جب کوئی انسان یا جانور اس مناسب بدل کو استعمال کرتا ہو تو وہ گتھی کو سلجھانے کے لئے مسئلے کا مطالعہ اور اک کے ذریعے سے کرتا ہے نہ کہ حرکی اعمال کے ذریعے سے۔ اس کے خیال میں حرکی کردار اس امر کا اشارہ ہے کہ جانور کس قدر دیکھ سکتا اور امتیاز کر سکتا ہے۔

مجموعہ ڈبوں کی گتھی | یرکی نے (۱۹۱۶ء میں) ایک اوزنگوٹن کو اپنا معمول بنایا۔ اسے طریقہ کار بار بار واضح کرنا پڑا۔ لیکن اسے یقین ہو گیا کہ اس جانور میں بصیرت ضرور پائی جاتی ہے کیونکہ اس نے دیکھا کہ ایک مرتبہ کانٹا ہونے کے بعد اس بندر نے صورت حال سے آسانی سے نبٹ لیا۔ کوکر نے اپنے شہسپازی بندروں کو اولاً ایک ایک ڈبے سے مانوس بنایا قبل اس کے کہ مجموعہ ڈبوں سے انھیں دو چار کرائے سلطان نامی شہسپازی نے اسے بلا امداد حل کر لیا۔ دو بروں کو

اولاً کر دکھانے کی ضرورت ہوئی ۔

مجموعہ ڈبوں میں دو گتھیاں ہوتی ہیں، ایک ہندی اور دوسری سکونیائی ہندی گتھی کی ذیلی تقسیم بھی کی جاسکتی ہے کہ (۱) کیت اور (ب) شکل و صورت، یعنی ایک کی جگہ دو ڈبے لئے جائیں اور ایک کو دوسرے کے اوپر رکھا جائے سکونیائی گتھی میں ان کو اس طرح رکھنا ہوتا ہے کہ وہ ملیں نہیں ۔

کولر نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ہندی گتھی کو تو بصیرت کے ذریعے سے حل کیا گیا اور سکونیائی گتھی کو آزمائش اور خطا کے ذریعے سے ۔

گتھیاں حل کرنے میں جانوروں کو (۱) میدان بصر کا پیچیدہ یا غیر واضح ہونا مثلاً پیش آنے والی مشکلیں جب ایک سے زیادہ ڈوریاں ہوں ۔
(۲) اس میدان کی خصوصیتوں کا مخفی ہونا مثلاً

مجموعہ ڈبے (سکونیاں) چھٹا، آنکڑا (حرکیات)

(۳) راست کی جگہ بدل پر عمل کرنے سے فراحت اور اپراور انتہائی کنارے پر میز کے کھلے ہوئے خانے سے کوئی ترغیب اولاً دور ہٹانی ہو ۔

(۴) ترتیب زمانی کی شکلیں حرکتوں کا تسلسل مثلاً کسی قفل میں ہٹن دبانے سے پہلے کوئی کنڈی نکالنی ہو ۔

بصیرت آزمائش و خطا جانوروں پر تجربے میں ایسی کوئی صورت نہیں پیش آئی جب بصیرت یا آزمائش و خطا اپنی متعلق عارضی استنباطات انتہائی صورت میں پائے جائیں ۔ آزمائش

و خطا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ محض اتفاقی اور بے یحکی حرکتیں ہوں بلکہ اس کے اور اُس کے کردیکھنے کے بعد مقصد کی طرف رہنمائی ہوتی ہے ۔ صورت حال کا ہمیشہ کسی قدر ادراک ہوتا ہے ۔ اس سے گتھی کے خط و حال اس حد تک واضح ہو جاتے ہیں کہ

صورت حال کی تحقیق کے لئے جس حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اس کا دائرہ محدود ہو جائے۔ مقصد اور صورت حال کا ادراک عضویہ کی فعلیت کو ایک مقابلہ تنگ رقبہ میں محدود کر دیتا ہے۔ جیسے جیسے تحقیق آگے بڑھتی ہے صورت حال کا ادراک واضح ہوتا جاتا ہے اور آزمائش و خطا کا رقبہ اور بھی محدود ہو جاتا ہے۔ آزمائش اور خطا صرف اسی وقت ختم ہوتی ہے جب موضوع کے سامنے مقصد آجائے، اور کسی بدل کی ضرورت نہ ہو۔

کم عمر بچوں کا
گتھیاں سلجھانا
حیوانات کے طبقہ اعلیٰ (یعنی انسانی بندروں) پر جو تجربے کئے گئے وہ بچوں کی نفسیات کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے ایک محرک ثابت ہوا۔ کیونکہ وہی طریقہ یہاں پر بھی استعمال کئے جاسکتے تھے۔

رچرڈ سن نے (۱۹۳۲ء میں) اٹھائیس سے باون ہفتوں تک کی عمر والے بچوں پر اکھیری ڈوری اور متعدد ڈوریوں والے گتھیوں کی آزمائش کی۔ ڈوریوں پر کھلونے لگے ہوئے تھے جیسے جیسے عمر بڑھتی گئی بچوں کا رد عمل زیادہ معین ہوتا گیا اور وقت گھٹتا گیا۔

بچے میں چار مدارج پایے جاتے ہیں :-

(۱) ڈوری اور اس کے استعمال سے دلچسپی پیدا ہوتی ہے۔ ترغیب محض

ضمنی ہوتی ہے۔

(۲) کشش سے دلچسپی پیدا ہوتی ہے اور اس تک پہنچنے کے لئے حرکت

کئی جاتی ہے اور ڈوری پر اثراتفاقاً ہوتا ہے۔

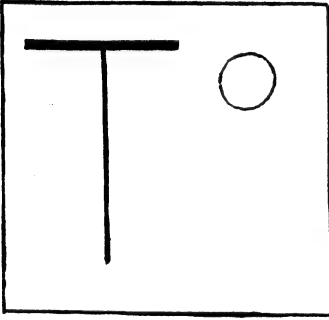
(۳) دلچسپی دونوں سے ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں کوئی کلی ربط نہیں

پایا جاتا۔

(۴) ڈوری کا استعمال اور کشش پیدا کرنے والی چیز کی حرکت پر نظر۔

متعدد ڈوریوں والی گتھی میں اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ بچہ عملی تجربے سے پہلے پیشگی ہی حرکیاتی امکانات کو دریافت کر لے۔

کیلاگ نے (۱۹۳۳ء میں) اس امر کا مطالعہ کیا کہ ایک انسان کا اور ایک شہپانڑی کا بچہ ساتھ ساتھ پرورش پائیں تو ان کی اولین ترقی کیا ہوتی ہے۔ ان کے سامنے بیلچے کی گتھی پیش کی گئی جو رسانی چھڑی ہی کی ایک مرثمہ شکل تھی۔ دونوں کا کردار اور ترقی یکساں ہی پائی گئی۔ جو رشتہ کسی بالغ کے نزدیک بدیہی ہوتا ہے، اس کو معلوم کرنے کے لئے دونوں ہی کو تجربہ کرنے کی ضرورت پائی گئی یعنی سیب کو کھینچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیلچہ اس کے پیچھے ہو۔



الپرٹ نے (۱۹۲۵ء میں) دو سے تین سال تک کی عمر والے بچوں پر تجربے کئے۔ حل کے طریقے کی کلید ان کے اظہار خیال اور اظہار رائے کے ذریعے سے مہیا کی جاتی ہے۔ اس کے لئے اکیلا ڈبہ (جس پر ایک ہوائی جہاز لٹک رہا تھا) ڈبوں کی آزمائشیں، اور رسانی چھڑی کی گتھیاں استعمال کی گئی تھیں۔ جب کبھی کسی ایسی گتھی پر اقدام کیا گیا جس میں کسی نئے اصول کا اطلاق کرنا تھا تو ہمیشہ آزمائش اور خطا کا طریقہ ہی استعمال کیا گیا۔ اور جب کبھی سابقہ کارروائی سے خفیف تبدیلی کی ضرورت ہوئی تو دیکھا گیا کہ گتھی کا حل فوراً مل گیا۔ تھوڑی سی بصیرت پائی گئی۔ کبھی تو فوراً کبھی تنویق کے ساتھ، کبھی جزئی طور سے کبھی کلی طور سے، کبھی یکایک کبھی بتدریج اس بصیرت کا استعمال ہوا۔

گوٹ شالٹ نے (۱۹۳۳ء میں) چھڑی اور ڈوری کے تجربے آٹھ سال

تک کی عمر کے معمولی فہم کے اور ناقص ذہن کے اور دماغی امراض والے بچوں پر کئے۔ اس میں مکعبوں سے تعمیر کی گئی پیش کی گئی تھی جس میں اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ ایک خاص بلندی تک پہنچنے کے لئے ایک منارہ بھی تعمیر کیا جائے۔ احمق بچے کو ہدایتوں کے دئے جانے پر تعمیر تو ہو گئی مگر وہ کوئی طریقہ کار حاصل نہ کر سکا۔ دماغی مرض میں مبتلا بچے نے تو منارے کے متعلق کچھ کام ہی نہیں کیا۔

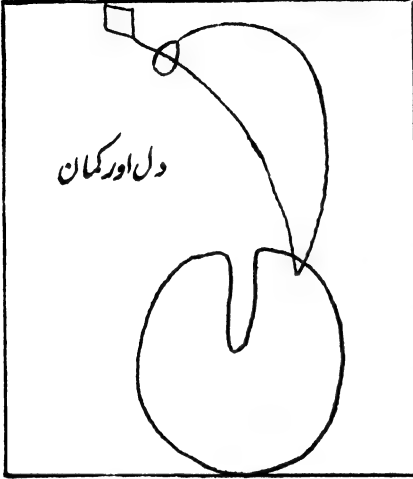
گتھی سلجھانے کی صلاحیت | بچے اور جانور گتھی سلجھاتے سلجھاتے جب کچھ کھیلنے لگتے ہیں تو بظاہر اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انھیں حل کی نئی تجویزیں سوجھتی ہیں۔

گو آئیلا نے (۱۹۳۲ء میں) مکعبوں سے تعمیر کی ترقی کا پتہ ان "قبل مدرسہ بچوں" میں چلانے کی کوشش کی جو دو سے چھ سال تک کی عمر کے ہوں۔ مکعبوں سے تعمیر کا کام جب بچے کے ذمے کیا جاتا ہے تو وہ انفرادی طور پر اور ان کے خواص سے واقفیت پیدا کرنے سے آغاز کرتا ہے۔ پھر وہ مرکب ٹکڑوں کے خواص معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے معلومات کو ڈرامائی کھیل اور دیگر اظہار خیالات کے لئے کام میں لاتا ہے۔ اس کی بصیرت کی ترقی اس کے معلومات اور تجربے کے باعث ہوتی ہے۔

بالغ آدمیوں کا گتھیاں سلجھانا

روگر نے (۱۹۱۰ء میں) بالغ آدمیوں کے معنی حل کرنے کی گہری تحقیق شروع کی۔ اس نے وہ کھلدار معنی استعمال کئے جو جانوروں کے معبرداں کے مشابہ تھے اپنے معمولوں کا کردار اس نے کچھ تو ان کے استعمال شے سے کچھ ان کی چلتی ہوئی

رائے زنی سے اور کچھ ان بیانات سے معلوم کیا جو ان معمولوں نے مشکلات اور ان کو حل کرنے کی تدبیروں کی تفصیل دہراتے ہوئے دے تھے۔ اس نے وقت کی بھی یادداشت کی اور اکتساب لی منحنیاں حاصل کیں۔



اس نے جو جو معتمے استعمال کئے ان میں سے ایک دل اور کمان بھی ہے۔ روگر نے جو نکات نوٹ کئے وہ یہ ہیں۔ (۱) محل تحلیل، معے کا وہ جز جس میں کامیابی ہوئی ہو، اس کی یادداشت لی جاتی ہے۔ اور جو آئندہ سعی و آزمائش میں غیر ضروری تجربوں کو صاف کر دیتی ہے۔

(۲) بصیرت اکثر پس بینی سے یعنی واقعہ دیکھنے کے بعد حاصل ہوتی رہی ہے۔ پیش بینی سے نہیں۔

(۳) مدارج تحلیل۔ اس سے عظیم تر مہارت حاصل ہوتی رہی۔

تحلیل یعنی کسی چیز کی تدقیق کا عمل اکثر برق آسا ہوتا ہے۔ وضاحت مختلف مدارج کی ہوتی ہے۔ دھندلی واقفیت سے لے کر ایک عمومی اصول تک اسی طرح اکمال کے مدارج بھی مختلف ہوتے ہیں۔ مقامی تحلیل سے لے کر اصول کے سمجھ جانے تک۔ اور ادراکی سے تصوری کیفیت تک۔

کامیابی کو ممکن بنانے والی شرطیں یہ تھیں کہ خود دشوری سے قطع نظر ایک تو معروضی رجحان ہونا چاہیے اور دوسرے پہلے سے جمے ہوئے تصورات سے آزادی ہونی چاہیے۔

انتقال تربیت اکثر ایک رکاوٹ ہی کا باعث رہی۔ اس سے امتیاز یا بصیرت

کی کمی کا پتہ چلتا ہے ۔

منحنی مشق سے شعوری تحلیل کا معروضی ثبوت ملتا ہے ۔ معروضی ترقی اسی کی وجہ سے ہوتی ہے ۔

کارکردگی کی ہر اصلاح کیا
بصیرت کے باعث ہے؟
ہر اصلاح چاہے تدریجی ہو یا یک بیک (دفعی)
اس کے متعلق یہ سوال ہے کہ آیا وہ کم و بیش
شعوری طور سے نہیں ہوتی ؟ اسی طرح کیا عمل

نہ صرف ایک حرکی بلکہ اور اکی عمل بھی نہیں ہے ؟ سرگرمی ، سکون ، جذباتی حالت ، محرکہ
اور جہد و جہد کی وجہ سے جو اختلافات پیدا ہوتے ہیں ان کو ملحوظ رکھیں تو پھر اس کا
جواب اثبات میں نظر آتا ہے ۔

سولفینٹ نے (سنہ ۱۹۳۰ء میں) گولا اچھالنے پر اور بکٹ نے (سنہ ۱۹۰۵ء میں)

نے ٹائپ رائٹنگ پر تجربے کر کے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ طریقہ کار میں اصلاح غیر شعوری
طور سے سمجھتی ہے اور اسے بعد میں کوئی صورت اور ترتیب دی جاتی ہے ۔ اس کے
برخلاف بصیرت اس عمل میں متقبل ہوتی ہے کہ کسی حل کا راستہ خود بخود اولاً پالیں ۔

انسانوں کو گتھیاں سلجھانے کا
مطالعہ کرنے میں اختیاری طریقہ
مسئلہ حل کرتے وقت بلند آواز میں سوچنے
کے ذریعے سے مواد حاصل کیا گیا یہ اور
”مطالعہ باطن“ دونوں ایک چیز نہیں ہیں ۔

استعمال شدہ
مسائل کے اقسام
(۱) چھ دیاسلایاں دی گئیں اور کہا گیا کہ ان کو توڑے
بغیر چار متساوی الاضلاع مثلث بناؤ ۔ جواب میں ایک
چار سطحی جسم بنایا گیا ۔

(۲) ریاضی یا ہندسہ کے مسائل ۔

(۳) طبیعیات کے اصول کا اطلاق ۔

(۴۱) سینما میں ایک مزاحیہ قصہ تھا۔ کہا گیا کہ اسے الفاظ میں دہراؤ۔
حل کی کارروائی کی تحلیل | تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک گنتی صورت گہر
 ہوتی ہے اور اس مفروضے کی آزمائش ہوتی

ہے۔ اس کے حل میں یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ اپنے موجودہ وسائل
 کو کس طرح استعمال کیا جائے کہ مقصود حاصل ہو۔ نیز ضرورت اس کی بھی ہوتی ہے
 کہ دی ہوئی چیز اور مطلوبہ امر دونوں کی تحلیل کی جائے تا آنکہ دونوں متحد نہ ہو جائیں۔
 لیکن مفروضے کا آغاز کس طرح ہوتا ہے؟

گوئج | کلا پارڈ کا خیال ہے کہ وہ غیر شعوری طور سے ہوتا ہے۔ گویا کسی
 باطنی گوئج کی وجہ سے ضرورت یا موجودہ مفاد سابقہ تجربوں کی کسی چیز
 کو ارتعاش میں لالیتا ہے۔ ایسی چیز مقصد کے لئے کام دے سکتی ہے اور
 اس سے کام لیا جاتا ہے۔

انسانی تفکر میں | اگر اس سے مراد محض اندھے اور اٹکل بچہ طور سے ٹٹولنا
 لیا جائے تو پھر اس کا بہت کم وجود ہے۔ اور اگر اس سے
آزمائش اور خطا | مراد یہ ہے کہ مختلف رہنمائیوں کو یکے بعد دیگرے آزمایا

جائے کیونکہ پیشگی طور سے معلوم کرنا ممکن نہیں ہوتا کہ کونسی کامیاب ہوگی، تو ہر ایک
 حل میں کچھ نہ کچھ آزمائش اور خطا نظر آتی ہے، طریقے ترک کئے جانے لگتے ہیں اور
 صحیح طریقوں کی جدید مجموعوں میں تنظیم کی جاتی ہے جو رفتہ رفتہ پوری طرح کارگزار
 بن جاتے ہیں۔ یہ صرف جانوروں کی حد تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ انسانوں کے
 حرکی افعال میں بھی یہی چیز نظر آتی ہے۔ مثلاً سیکل چلانا، ٹاپ کرنا، تیرنا، لکھنا۔
 انسانوں کے متعلقہ نتائج بھی اسی چیز کی توثیق کرتے ہیں جو جانوروں کے تجربوں کی
 بنا پر کہی گئی تھی کہ اختلاف کے حدود کی وسعت مقصد اور صورت حال کے متعلق نہیں

کی ہوئی چیزوں کے باعث ہی ہوتی ہے۔

بصیرت | مقصد کو سمجھ لینا، تلاش، معائنہ اور ایسی تنقید جس سے کام کی طرف رہنمائی ہو یہ اس طریقہ کار کی خصوصیت ہیں جو اختیار کیا گیا تھا۔

ظاہری افعال پر ان مفروضوں کی گرفت تھی جو ایجاد کئے گئے اور آزمائے گئے تھے۔ بصیرت نتیجہ کے طور پر پیدا ہوئی تھی وہ خود ابتدائی عمل نہ تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باہمی ارتباط کا ادراک ہوتا ہے، اندھوں کی طرح ٹٹولنا نہیں۔ اس میں تدریج ہوتی ہے اور اس کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اگر تسلیم کر لیا جائے تو آزمائش و خطا اور بصیرت کے باہمی تضاد کا میدان صاف ہو جاتا ہے۔ یہ ممکن ہو کہ ایک مسئلے کے جتنی بصیرت کافی ہوتی ہے وہ اگر مسئلے میں ترمیم کی جائے تو نا کافی ثابت ہو۔

بصیر اور سابقہ تجربے | اکثر بصیرت اس امر پر مشتمل ہوتی ہے کہ سابقہ میں جو اصول سیکھا گیا تھا، اس سے کسی نئی صورت حال میں فائدہ اٹھایا جائے۔

شطرنج کے عمل اکتساب میں غماص سے مکانی اور زمانی لحاظ سے وسیع سے وسیع تر مرکب چالوں کی تدریج تشکیل رونما ہوتی ہے مختصر یہ کہ بصیرت کا دار و مدار سابقہ تجربے سے فائدہ اٹھانے پر ہے۔

بصیرت کی ماہیت | مسئلہ یہ تھا کہ کارکردگی میں یک بیک اصلاح ہونے کی توجیہ کی جائے۔ خیال کیا گیا تھا کہ بصیرت اس قسم کی چیز نہیں جس قسم کے اجزاء آزمائش اور خطا سے سیکھنے میں پائے جاتے ہیں۔ تجربوں کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ تصور کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اکتساب ایک سے زیادہ قسم کا ہوتا ہے۔

کو اگر نے بصیرت کی ماہیت کی تحلیل نہیں کی۔ وہ دہانت کا اتفاقی طور سے حل ہو جانے کے ساتھ تقابل کرتا ہے۔

بصیرت کی تعریف دو طرح سے کی جاتی ہے۔ (۱) تو صیغی کہ وہ خالص قسم کا کردار ہے۔ اور (۲) تو جمعی وہ ایک ایسی چیز ہے جو کردار کی رہنمائی کرتی ہے۔ جو کردار کے قواعد بیان کرنے کے متعلق ہوتی ہے۔ کیا اس طرح کا کردار حقیقت میں عادت کے استحکام سے پیدا ہونے والے کردار سے مختلف ہوتا ہے ؟ منحنی اکتساب میں یک بیک جو خفاؤ پیدا ہو جاتے ہیں ان کی توجیہ مطلوب ہے۔ یہ چیز جانوروں کے اکتساب میں بھی نظر آتی ہے جہاں خفاؤ کے سلسلے نظر آتے ہیں۔ کونسے عوامل اس انحطاط کا سبب ہیں ؟ جس نتیجے پر ہم پہنچتے ہیں وہ یہ ہے بصیرت میں کسی سببی عامل کا ثبوت نہیں ملتا۔ جلد اکتساب اصل میں ایک ہی قسم کا ہوتا ہے۔ کردار میں ترمیم مسلسل تہیج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اکتساب کے بعض وقفے یا تو مخفّر ہو سکتے ہیں یا ان میں عظیم تر کارکردگی پیدا ہو سکتی ہے یا ان میں زبانی ہدایت مضمر ہو سکتی ہے۔

حقیقت میں بصیرت میں سریع اکتساب پایا جاتا ہے، وہ نسبتاً سادہ مسائل یا گتھیوں کی حد تک محدود ہوتی ہے۔ اور سعی و خطا کے ذریعے سے اکتساب کرنے کی کثیر کوششوں کا نقطہ انتہا ہوتی ہے۔

ڈی ڈی سنڈارکر



حیدرآباد اکاڈمی

سرپرست

شہزادہ والاخان ہرمانس نواب ڈاکٹر اعظم جاہ بہادر سپلا رومی عہد مملکت آصفیہ
شہزادی والاخان ہرمانس نواب ڈاکٹر اعظم جاہ بہادر سپلا رومی عہد مملکت آصفیہ

نائب سرپرست

۱۔ نواب سالار جنگ بہادر

اعیان

نواب ڈاکٹر جہدی یار جنگ بہادر

رفقاء

مولوی محمد عبدالرحمن خان

مجلس عاملہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۴

صدر محمد عبدالرحمن خان آ۔ آر۔ سی بی۔ ایس۔ سی آنس (لندن) ایف۔ آر۔ اے۔ ایس

نائب صدر محمد عبدالقدیر صدیقی۔ مولوی فاضل۔

مستند میر علی الدین بی۔ آ۔ (عثمانیہ) ام۔ آ۔ (علیگ) پی۔ ایچ۔ ڈی (لندن) بارسٹراٹ لا۔ وغیرہ

ج

شریک معتمد محمد حمید اللہ ام، ال ال بی (عثمانیہ) ڈی فل (بون) دی لٹ (پاریس) وغیرہ۔

خازن خواجہ محی الدین ام۔ اے (مدراس)

ارکان سید عبداللطیف بی۔ اے (مدراس) پی۔ ایچ۔ ڈی (مندان)

محمد نظام الدین مولوی فاضل پی ایچ ڈی (کنٹ)

رضی الدین صدیقی بی۔ اے۔ ڈی۔ ایس۔ سی اغرازی (عثمانیہ) ایم۔ اے (کنٹ) ڈی فل (لاہور)

فیصل حق بی۔ اے (عثمانیہ) ام۔ اے (علیگ) بی۔ اے آنرس (کنٹ)

محمد عبدالحمید صدیقی ام۔ ال ال بی (عثمانیہ)

میر احمد علیاں ام۔ اے ام ایڈ (لیڈس) بارسٹرٹ لا۔

سید مہدی علی ام ایس سی۔ ڈی فل۔

مجلس اوارت ۱۳۵۳ھ تا ۱۳۵۴ھ

صدر۔ محمد عبدالرحمن خان

ارکان ڈاکٹر سید عبداللطیف۔ ڈاکٹر سید مہدی علی۔

ڈاکٹر محمد نظام الدین۔ ڈاکٹر راحت اللہ خان۔

ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی۔ نصیر الدین عبدالباری ہاشمی

ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔

معتمد۔ ڈاکٹر میر ولی الدین

ارکان عمری

(۱) محمد رضی الدین صدیقی۔ (۲) نواب عزیز یار جنگ بہادر۔ (۳) محمد حمید اللہ۔

ہمدرد۔ نواب اکبر یار جنگ بہادر۔ نواب دوست محمد خان۔ نواب حسین جنگ بہادر۔

نواب محمد یار جنگ بہادر۔

حیدر آباد اکاڈمی

دستور و قواعد

ک نام اور تشکیلات | اس مجلس کا نام ”حیدر آباد اکاڈمی“ ہوگا اور وہ :-
 (۱) سرپرستوں (ب) نائب سرپرستوں (ج) اعیان و رفقا (د) صدر
 (ه) نائب صدر (و) مستند (ز) شریک معتمد (ح) خازن
 (ط) ارکان جمہوری (ی) ارکان عمری (ل) ارکان افزاری (ل) ہمدردوں
 پر مشتمل ہوگی۔ اور اس کا کاروبار :-

(۱) ایک مجلس شوریٰ (کونسل)
 (ب) ایک مجلس عاملہ
 (ج) ایک مجلس ادارت اور
 (د) ایسی دیگر مجالس کے ذریعے سے انجام پائے گا جو اکاڈمی کے اغراض
 و مقاصد کی پیش رفت کے لئے وقتاً فوقتاً مقرر کی جائیں۔

ک اغراض و مقاصد | اس اکاڈمی کے اغراض و مقاصد یہ ہوں گے :-
 (۱) ادبی اور حکمیاتی صحیح ذوق کی آبیاری کے لئے۔

۱۔ مشترکہ دلچسپیاں رکھنے والے ارکان کی وقتاً فوقتاً ہم نرمی اور تبادلہ خیالات
 نیز باہم علمی تعاون کے مواقع فراہم کرنا۔

۲۔ اپنا ایک جلد جاری کرنا یا مجموعہ مقالات شائع کیا کرنا۔

مطبوعہ انتظامی پریس حیدرآباد دکن

